

189.3

F219Y_mA

C-1

DATE DUE

30 JUN 1974

31 JUN 1974

JAFET LIB

2 FEB 1974

JAFET LIB

1 OCT 1978

JAFET LIB

J. Lib.

1 JUL 1981

Col. 9/10/51

189.3

F219 Ym A

محنة ترجمه دائرة المعارف الإسلامية

اعلام الاسلام



الفارابی

عباس محمد

Lib. Nov. 1951

77784

مكتبة نورالهدى والنشر والكتاب
دار احياء الكتب العربية
عيسى البستاني الحلي وشركاه



يرد
من
المنفعة
كل
عن
من
كل
أقوا

٢٠٢٥

تصدير

يجعل العلماء لكل شعب خصائص تميز تفكيره عن عذاه ، وهم
يردون هذه الخصائص الى عوامل مختلفة أهمها المحيط الجغرافي وما ينشأ عنه
من تكييف الحياة ، فاما حياة استقرار ورغد تجعل للشعب حظاً من التفكير
المنظم ونصيياً من الترف العقلي ، وإما حياة يداوة وشطف تلهي الناس عن
كل ذلك ، وتصرفهم الى السعى وراء المادة والكفاح في سبيلها كفاحاً
عن الحياة .

وتاريخ الفكر العربي في الجاهلية قليل الغناء ، فلا ينسب إليهم شيء
من النظر الشامل في أمور الكون ، ولا يعرف لهم مذهب فلسفي معين ، بل
كل ما يروى عنهم في هذا يكاد لا يتعدى ما يذكر للسكبان والعرفانين من
أقوال مسجوعة تشبه الأحاجي والألغاز .

ولكن ما من شعب يعيش وحده ! ففي أطراف الجزيرة أمم تجاور العرب

ولها نصيب متفاوت من الحضارة والتفكير، فالفرس والهنود والروم كان بينهم وبين العرب صلات ، ودخل اليهود الجزيرة وانتشروا فيها ، وسادت النصرانية في نجران ، واتصل العرب بكل أولئك فتزاوجت الأفسكار ، ولكن وثنيتهم ظلت هي الغالبة ، وظلت آلهتهم تتمثل في الشمس والقمر واللات والعزى ومناة وغيرها .

ولم تكن هذه الوثنية تتألف من معتقدات عامة شاملة ، ولا هي دين له صورة واضحة للعالم ، فاختلفت أقوالها في الخالق ، هو تارة واحد ، والآلهة المتعددة وسائل لا غير ، وهو تارة آلهة كثيرون لكل منها نفوذ بعينه .

وهي تضرب كذلك في أمر المعاد ، تظهر حيناً دهرية تقول لا يهلكنا إلا الدهر ولا تسلم بالبعث والنشور ، وتظهر حيناً مؤمنة بالثواب والعقاب ، وتضع الأعمال في كتاب مدخر ليوم الحساب .

ودين هذا شأنه ليس له من القوة ما يكتيف أوضاع الاجتماع ، ولهذا ظلّ عرب الجاهلية قبائل لكل منها كيانه ، وافتقرت هذه القبائل الى الوحدة التي تكون الأمم وتنهض بالشعوب ، فلما جاء الاسلام جمع شتاتها وألف بينها وجعل منها أمة متحدة في غاياتها الدينية وأغراضها الدنيوية .

واشتمل التنزيل على مبادئ عامة كوّن النظام العقلي الاسلامي ، وتضمنت هذه المبادئ تحديد الذات الأقدس ، وتعيين صفاته ، وانفراده بالملك

كما اشتملت على حدود المعاملات وأنواع العبادات ، وعلى شرح الثواب والعقاب في دار البقاء ، وهي فوق هذا كله تحت على إنعام النظر في ملكوت السموات والأرض .

وفي عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان الرعيل الأول من المسلمين يكرهون الجدل في الدين ويتقبلون ما يجيئ به التنزيل في وصف الله سبحانه دون أن يسألوا النبي عن معنى شيء من ذلك ، كما كانوا يسألونه عن أمر الصلاة والزكاة والصيام والحج ، وكما سألوه عن أحوال الجنة والنار .

ولما توفي الرسول اتبع المسلمون السنة فيما لم يرد فيه نص من القرآن ، ثم اتبعوا الاجماع ، ثم عمدوا الى الاجتهاد أى الى استعمال الرأى والقياس في الشؤون العملية وهي موضوع علم الفقه . وبهذا نشأت المذاهب على حفظ متفاوتة من استعمال الرأى والقياس .

وانتقل النظر العقلى بعد ذلك الى العقائد ، وسمى هذا النظر علم الكلام أو علم التوحيد .

وكان من نتائج الجدل في العقائد أن تشعب المتكلمون الى فرق . والجدل في العقائد نشأ أولاً في أحضان السياسة ، وترعرع في حماها ، وتأثر بها زمناً طويلاً . فأول خلاف خطير عرفه المسلمون كان خلاف الإمامة ، « وما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية ، مثل ما سل على الإمامة في كل

زمان» ، ذلك أنه عند وفاة الرسول لم يكن قد أوصى بمن يخلفه فاشتد الجدل بين المسلمين فيمن تكون الخلافة . أتى الأنصار أم في المهاجرين ، أم في بيت رسول الله ، أم يختار الخليفة من بين المسلمين جميعا ؟

وهل الإمامة تكون بالانتخاب والاختيار أم بالنص والتعيين ، وما هي شروط الإمامة ؟ ولكن الخلاف أثناء إمامة أبي بكر وعمر وعثمان ، ولكن النفوس انطوت على ما فيها . فلما كان مقتل عثمان ثارت الفتنة من جديد واستعر أوارها . وقوى ساعد القائلين باختيار الخليفة من بيت الرسول فبايعوا على بن أبي طالب .

على أن هذه البيعة لم تلق تأييد المسلمين جميعاً ، وهب معاوية يطالب بدم عثمان ، ونشبت الحرب بينه وبين علي ، ثم دعا عليا إلى التحكيم قبله ، فخرجت علي على طائفة من أنصاره قالوا : لا حكم إلا لله ، وحكم الله في الأمر واضح ، وقبول علي للتحكيم خطأ لأنه يتضمن الشك ، ومرتكب الخطيئة في رأيهم كافر يجب قتاله ، ولهذا خرجوا على علي وقتلوه ، وهؤلاء هم الخوارج وكان لعلي شيعته ، بدأوا بالدعوة إلى حقه في الخلافة دون سواه ، ثم تطورت هذه الدعوة إلى مذهب في الإمامة يقول إنها ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ، بل هي ركن الدين ودعامته فلا يجوز لنبي تفويضها إلى الأمة تختار من تشاء وتترك من تشاء . ثم زعموا أن النبي أوصى

بها على ، وذكروا في تأييد ذلك نصوصاً أنكرها أهل السنة .

وانقسم رأى الشيعة في بيعة أبي بكر وعمر وعثمان ، فقال بعضهم إنهم أخطأوا لأنهم اغتصبوا حق علي في الإمامة وهو أفضلهم ولا تجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل .

وقال الغلاة منهم بتكفير الأئمة السابقين ، وألّوها علياً وجعلوا له العصمة ونسبوا له علم الغيب ، ومنهم من قال إن علياً لم يمت وإن له رجعة يملأ بها الأرض علماً ونوراً ، كما قالوا : إن القرآن معنى ظاهراً ومعنى باطناً ، وإن الإمام وحده يعلم علم الظاهر وعلم الباطن ، ويعلم الناس في وقته ما يستطيعون فهمه من أسرار الكون ، ثم يورث هذه العلوم من بعده .

والخلاف بين الشيعة والخوارج في الإمامة أدى إلى الكلام في تحديد معنى الكفر والإيمان ، وهل الإيمان والإسلام شيء واحد ، أم هناك فرق بينهما ؟ وهل الإيمان يزيد وينقص ، أم هو شيء ثابت لا يزيد ولا ينقص ؟ وكان الخوارج يرون أن الإيمان معرفة بالله ورسوله وأداء للفرائض وكف عن الكسائر . ومرتكب الكبيرة في رأيهم كافر .

والشيعة جعلوا الاعتقاد بالإمامة على طريقتهم ركناً من أركان الدين فمن لم يسلم بها كان كافراً .

وكانت طائفة من المسلمين قد وقفت بعيدة عن الخلاف السيامي لا تقطع فيه برأى ، وإنما ترجى الأمر إلى الله يحكم فيه بما يشاء .

ومذهبهم في الكلام كمذهبهم في السياسة، فالإيمان عندهم إنما هو معرفة الله تعالى بالقلب لا غير، وهم يقولون لا تضر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة، وهؤلاء هم المرجئة.

فما هو الكفر، وما هو الإيمان؟ وهل الإيمان إقرار باللسان، أم اعتقاد بالقلب، أم إقرار باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح؟

وما حكم مرتكب الكبيرة، أمؤمن هو أم كافر؟ وما مصيره في دار البقاء؟ وما هو المقصود بالوعد والوعيد؟

والبحت في هذه المسائل أدى الى الكلام في الجبر والاختيار.

هل الانسان مسير أم مخير، أنحن أحرار الارادة نفعل ما نشاء ونترك ما نشاء؟ أم أعمالنا آثار لعل خارجة عن إرادتنا؟

وإذا كانت أعمالنا آثاراً لتلك العلل فما حكمة الثواب والعقاب في دار

البقاء؟

والجبر والاختيار من الأمور التي حيرت عقل الإنسان في أطواره المختلفة.

بدأ الكلام فيهما في صدر الاسلام، ولما فتح المسلمون الشام واتصلوا بالمسيحيين هناك قامت بينهم مناقشات في العقائد خلقت للمسلمين أفقاً للتفكير جديداً.

وكان أيوحنا الدمشقي - وهو من كبار مفكري الكنيسة - تأثير كبير

في تلك الحركة الفكرية إذ صنف كتاباً جعله مناظرة بين مسلم ومسيحي.
وعرض فيه لكثير من المبادئ المسيحية كالإرادة الإلهية وتعلقها بالرحمة
العامة التي يترتب عليها سعادة البشر على السواء ، والقول بحرية الإرادة
الإنسانية .

ووجدت هذه الأقوال مكاناً خصبياً في الشام ولكنها لقيت في سواد
العراق أشد معارضة إذ قاومها الحسن البصري وكان يكره تحكيم العقل في
شؤون الدين ويستمسك بنصوص الكتاب والسنة .

على أن بعض تلاميذ الحسن لم يذهبوا مذهبه بل جعلوا للنظر العقلي مكاناً
في أمور العقائد .

جاء رجل الى الحسن البصري يسأله عن أمر مركب الكبيرة . أكرم
هو على رأى الخوارج أم مؤمن على قول المرجئة ؟

وأطرق الحسن يفكر ، ولكن تلميذه واصل بن عطاء ابصر فقال هو في
منزلة بين المنزلتين . ثم اعتزل واصل مجلس استمذه وانتحى مكاناً يعلم فيه
الناس فقال الحسن : لقد اعتزلنا واصل .

هذه القصة لا يكاد يخلو منها كتاب من كتب الكلام ، وهم يجعلون قول
الحسن لقد اعتزلنا واصل سبباً في تسمية تلاميذه باسم المعتزلة .

وهناك فروض أخرى لسبب هذه التسمية ليس هنا مقام الإفاضة فيها لأن
لذى يعنيها هو تلمس الفروق بين تفكير المعتزلة وغيرها من الفرق .
قلنا ان المتكلمين اختلفوا فى حكم مرتكب الكبيرة فبعضهم قال بتكفيره
وقال آخرون بغير ذلك ، اما المعتزلة فقالوا ان مرتكب الكبيرة لا هو بالمؤمن
ولا هو بالكافر وإنما هو فاسق أى فى منزلة بين المنزلتين ، وعرضوا الكلام
فى الجبر والاختيار فذهبوا الى أن الإنسان يخلق أفعاله وانه يستطيع بعقله
تمييز الحسن والقبيح من الأعمال وإن لم يرد بهما شرع ، فهو إذن مسئول
عن أفعاله . ولهذا يثاب عند الإحسان ويعاقب عند الإساءة .

وكانت طائفة من المسلمين قد ذهبت الى القول بأن الله تعالى جسم
واستشهدوا بما ورد فى القرآن الكريم أو فى الأحاديث النبوية مما يثبت لله
صفات كالسمع والبصر والكلام والقدرة والحياة والعلم وغيرها ، أو يجعل له
بعض الأعضاء كاليد والوجه والعين .

واختلف المسلمون فى فهم هذه الآيات والأحاديث وفى تأويلها ، أما
أهل السنة فكانوا يقبلون الكلام على ظاهره من غير محاولة لتأويله .
وأخذ الجسمة كأصحاب هشام بن الحكم والكرامية بظاهر اللفظ فأثبتوا
لله صورة وأعف ، وجوارح وزعموا أنه جسم له حد ونهاية .

وذهب الأشاعره ومن تأسّى بهم إلى أن الصفات ثلاثة أنواع : ذاتية ، ومعنوية ، وفعلية .

أ فالذاتية هي التي تدل على الذات كالواحد والغنى والأول والآخر .
 ب والمعنوية هي التي تدل على معان فائمة بذاته تعالى كالحى والقادر والعالم .
 ج والسميع .

وهذان القسمان يشملان الصفات الأزليّة القديمة . أما القسم الثالث فيشمل الصفات الدالة على صدور أثر من الآثار عن قدرة الله تعالى كالمخلاق والرازق ونحو ذلك . وكل اسم مشتق من أفعاله لم يكن موصوفاً به قبل وجود أفعاله .

ورأى المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة أن « القدم » أخص وصف لله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة ، فأثبت صفات قديمة لله تجعل له شريكا في القدم ولهذا أنكروا الصفات ، وهم لا يريدون بذلك نفى القدرة أو العلم أو الحياة عن ذات الله تعالى ، وإنما يقولون ان الله عالم قادر حيّ بنفسه لا يعلم وقدرة وحياة . وأولوا ما ورد في الآيات والأحاديث من الصفات فقلوا إن اليد معناها النعة والعين معناها العلم والوجه معناه الذات .

هذه المسائل وأشباهاها كانت أصول الخلاف بين الفرق الإسلامية . وأنت ترى أنها مناقشات في العقائد الدينية وفي تصورهما على الوجه الصحيح الذى قصده الشارع كما أنها مناقشات في نظام الحكم وفيمن تسند إليه مقاليد الأمور .

والحجة في مثل هذه المسائل كانت تعتمد على الدليل النقي ولهذا
استشهدت كل فرقة بآيات من الكتاب أو أحاديث للرسول تدلّ بها على
صواب رأيها وفساد رأي خصومها .

وظل الأمر على ذلك الى أن اتسعت الفتوحات ، وأشرق نهضة مسلمين
في العصر العباسي ، واشتغل الخلفاء والأمراء بالعلم والأدب . وأطنت قيود
الفكر ، ونقلت المصنفات من اليونانية والفارسية والسريانية والهندية الى
اللغة العربية ، وكان من بينها كتب الفلسفة والرياضة والمنطق . وعكف المسلمون
على دراسة المنطق والإلهيات فوقفوا على قواعد لجدل تخالف ما أتموه وعلى
مذاهب فلسفية لم يكن للعرب بها علم من قبل .

وننبه علماء الكلام الى أن هذه المذاهب فيها أمور تصادم الدين معرضو
لنرد عليها ، وفيها آراء يمكن أن يستفاد بها في نصرته الدين فاحضنوها . بل أن
كبار مؤلفيهم ذهبوا الى ضرورة المباحث الفلسفية العامة المشغلة بعلم الكلام
فجعلوها مقدمات لدراسته ومزجوا الفلسفة بالدين .

تراهم مثلاً يقدمون الكلام في نظرية المعرفة فيتمكمون عن العلم . وهل
هو ضروري أو مكتسب ، ويقسمون الضروري الى الوجدانيات والحسيات
والبيدييات . ويظهرون كيف يغط الخس في الجزئيات ، ثم يوردون أقوال
القادحين في البيدييات وكيف أن العقل يجزم بصحة دليل وبما يرميه من

النتيجة ثم يظهر خطؤه ، ويميزون بين النظر الصحيح والنظر الفاسد ، وهل
النظر الصحيح يفيد العلم في كل شيء ؟ وهل هو يفيد الظن ؟ وما هي ضوابط
الاستدلال ؟

ثم يبحثون بعد هذا في الوجود والماهية ، وفي الوجوب والإمكان ،
والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والعلة والمعلول ، والأعراض والجواهر ،
والحركة والسكون ، والزمان والمكان ، والخلاء ، والجوهر الفرد ، والصورة
والهيوى ، وغير ذلك من المسائل الفلسفية الخاصة .

وليت الأمر وقف عند هذا ، بل انهم — كما يقول ابن خلدون في مقدمته —
جمعوا آراءهم في هذه المسائل « تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها
لتوقف الأدلة عليها »

ولم ينفتقر إلى العاطفة أكثر من افتقاره إلى العقل ، والنفس الإنسانية
قد تطمئن إلى شيء ، تجد راحتها فيه دون أن تلقى بالأدلة والمناقشات ،
وفد تدور أحوالها لا يهتدى إليها العلم والنظر .

وهذا لم تكن مذاهب المتكلمين التي تعتمد على الأدلة العقلية نارة وعلى
الأدلة العقلية نارة أخرى لترضى سائر الناس وبخاصة أهل التقى والصالح ،
فاحتجهم وجهة أخرى اطمانت إليها نفوسهم وسلكوا سبيل التصوف والزهد
: صل التصوف العكوف على العبادة . والانقطاع إلى الله تعالى ،

والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة
ومال وجاه . والمعرفة عند المتصوفة إنما هي نتيجة الطاعة والإخلاص ، وهي
لا تتوقف على النظريات العقلية ولا المناقشات الكلامية ، وهم يقولون ان
الانسان يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك . وإدراكه نوعان : إدراك للعلوم
والمعارف ، وإدراك للأحوال القائمة بالنفس من فرح وحزن وأمثال ذلك .
وهذه الإدراكات إنما تنشأ بالمجاهدة والعبادة ومحاسبة النفس . فالمريد في
مجاهدته وعبادته تنشأ له أحوال ، وهي إما أن تكون عبادة فترسخ وتصبح
مقاماً للمريد ، وإما أن تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو غير
ذلك من المقامات ، ولا يزال المريد يرقى بالمجاهدة من مقام الى مقام الى أن
يتنهي الى مقام التوحيد والعرفان فيدرك من حقائق الوجود ما لا يدركه سواه
وقد ذهب المتصوفة الى أنه لا فاعل في كل شيء إلا الله ، وزاد الغلاة
منهم على هذا بأن قالوا « لا موجود في كل شيء إلا الله » ونشأ عن هذا
مذهبهم في وحدة الوجود الذي جعل العالم خيلاً لا حقيقة ووحد بين ذات الله
تعالى وذات الانسان ، ولهذا نجد الخلاج يقول : « ما في الجبة إلا الله »
ويقول أيضاً :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتني أبصرته . وإذا أبصرته أبصرتني

ولا يسلم الصوفية بوجود شيء بعد الذات الإلهية سوى ما يختلف على نفوسهم من أحوال الشوق والوجد إلى الله . وحقيقة النفس عندهم هي حالات أو أنواع من الشعور باللذة والألم ، وأهمها الحب الذي يسمو بنا إلى الله .
وبعد .

هذه مقدمة لا بد منها للوقوف على تيارات الفكر العربي وتجاهاته من العصر الجاهلي إلى منتصف القرن الرابع الهجري وهو الوقت الذي وجد فيه الفارابي .

فمن هو ؟ وكيف أثر بهذا العصر ؟ وكيف أثر فيه ؟ وما هي فلسفته التي تميز بها ؟

هذا ما نحاول الآن بيانه .

التعريف بالفارابي

(٨٢٥٩ - ٨٣٣٩)

٢٢

هو أبو نصر محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن نصر، وهو محمد
ابن محمد بن طرخان، وهو محمد بن أوزلغ بن طرخان، وهو محمد بن طرخان
ابن أوزلغ.

هذه هي روايات المؤرخين في نسبه، وأنت ترى أنه لا اتفاق بينهم على
تسمية آبائه ولا على ترتيبهم - ولم يعن أحد منهم بالإشارة إلى اسم أمه ولا
إلى نسبها.

أما أبوه فيقول ابن أبي أصيبعة: إنه كان قائد جيش، وهو فارسي النسب
واعلمه كان من صفار القواد الذين لم يحفل التاريخ بتدوين أخبارهم.

واختلف المؤرخون كذلك في بلده. فابن النديم يقول إنه من الفارياب

من أرض خراسان . والبيهقي يقول انه من فاريب « تركستان » ويقرر ابن أبي أصيبعة أن مدينة « فاراب » من بلاد الترك في أرض خراسان . أما صاعد والقفطي والشهرزوري فيذهبون إلى أنه من الفاراب إحدى مدن الترك في ما وراء النهر . ويذهب ابن خلكان أيضاً إلى هذا الرأي ويقول : ان فاراب كانت تسمى امهه أطرار وهي مدينة فوق نهر الشاش قريباً من بلاساغون .

أما ابن حوقل فيذهب في كتابه « لمسالك وللمالك » إلى أن الفارابي ولد في « وسيج » وهي حصن صغير في ولاية « فاراب » .

ويرى الأستاذ « بارتولد » في مقاله المنشور بدائرة المعارف الإسلامية ان مدينة فاراب حديثة النشأة لأنها لا يرد ذكرها عند ابن حوقل أو الاصطخري اللذين عاشا في أوائل القرن العاشر الميلادي . وبما ورد في كتاب المقدسي الذي عاش في أواخر القرن المذكور . ونستدل بطر لأستاذ بارتولد رأيه هذا لأن مدينة فاراب ورد ذكرها أيضاً عند ابن خردويه المتوفى سنة ٣٠٠ هـ وهو متقدم على ابن حوقل والاصطخري بنحو نصف قرن من الزمان .

ومهما يكن من شيء فلا نزاع في أن مרב مدسة من مدائن الترك في ما وراء النهر ، أما فارياب فمدينة في كورخوزجان من أرض خراسان .

قالى أى هذه البلاد المختلفة ينسب الفارابى ؟

لا جدال فى أن « الفارابى » نسبة الى فاراب ، ولقبه هذا يخرج من
فارياب لأنه لو كان ينتسب إليها لكان لقبه الفساريابى ، وهو يخرج من
حراسان لأنه لم يكن بها مدينة تسمى فاراب .

وسواء أكان من وسيج كما يقول ابن حوقل أم من فاراب فإن الأمر
ينتهى الى شىء واحد لأن وسيج كانت حصناً من حصون فاراب .
رأيت مما تقدم اختلاف الروايات فى نسب الفارابى ، وفى بلده .

ونحن إذا حاولنا أن نقف على نشأته ، لا نجد فى كتب التراجم ما ينفى
الغليل . وأغلب الظن أن السبب فى هذا نكده عن الحياة العامة التى عفى
المؤرخون بتدوين أيامها وأخبار من كان لهم فى حوادثها الهامة نصيب .
وكان من سوء حظ الفارابى أن جاء بعده الرئيس بن سينا أو الشيخ
الرئيس ، وتألق نجمه فى ميدان الفلسفة كما سطع فى سماء السياسة ، وأفاض
الشيخ الرئيس فى التأليف وصنف كتباً مطولة اشتملت على مذهب الفارابى
فى الفلسفة وأغنت الناس عن رساله الموجزة ، وألقت على تاريخه ظلالاً من
النسيان .

وابن أبى أصيبعة له فصل سبق فى الكلام على نشأة الفارابى . ذكر

فى ذلك روايتين :

١ روى الأولى عن الأمدى فقال : إن الفارابي كان في أول أمره ناطوراً في بستان بدمشق .

٢ ثم روى رواية أخرى قال فيها : « وفي التاريخ أنه كان في أول أمره فاضياً فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك وأقبل بكليته على تعلمها » .

وإيراد هاتين الروایتين يكشف عما أحس به ابن أبي أصيبعة من الحيرة والشك ، أو هو على الأقل يشعر بعدم الاطمئنان الى القطع بإحدى الروایتين وإيثارها على الأخرى .

وأول ما يطاتنا به التاريخ في أمر الفارابي يبدأ بدخوله إلى بغداد .

٣ وإذا كنا لا نعرف التاريخ الذي خرج فيه الفارابي من بلده ولا التاريخ الذي وصل فيه الى مدينة السلام فإننا نستطيع أن نتلمس ذلك استنباطاً من ثنايا كلام المؤرخين .

مقد ذكر صاعد والقفطي « ان الفارابي دخل العراق واستوطن بغداد وقرأ بها العلم الحكيم على يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر » ثم قرر انه كان معاصراً لأبي بشر متى بن يونس .

ويترجم القفطي لأبي بشر فيقول :

متى بن يونس النصراني المنطقي نزيل بغداد ، عالم بالمنطق ، شارح له ، مكثر وطىء الكلام ، قصده التعليم والتفهم ، وعلى كتبه وشروحه اعتماد

أهل هذا الشأن في عصره ومصره وكان ببغداد بعد عشرين وقيل ثلاثين
وثلاثمائة .

ويروى ابن حلكان أن الفارابي لما دخل بغداد كان بها أبو بشر متى .
ونحن نرجح أن ذلك كان قبل سنة عشرين وثلاثمائة يدعونا إلى هذا الرأي
ما رواه ابن أبي أصيبعة الذي يقول : « وفي التاريخ أن الفارابي كان يقرأ
النحو على أبي بكر بن السراج وكان ابن السراج يقرأ عليه المنطق »

ويروى ابن النديم عن ابن درستويه « أن ابن السراج كان من أحدث
علمان المبرد سمّا مع ذكائه وفطنته ، وكان المبرد يميل إليه ويقربه ويشرح له
ويجتمع معه في الخلوات والدعوات ويأنس به . قال رأيت ابن السراج يوماً
وقد حضر عند الزجاج مساماً عليه بعد موت المبرد ، فسأل رجل الزجاج في
مسألة ، فقال لابن السراج : أجبه يا أبا بكر ، فأجابه فأخطأ . فاتهره الزجاج
وقال له : والله لو كنت في منزلي لضربتك لكن المجلس لا يحتمل هذا .
ومد كفاً شهيد لك بالذكاء والفطنة كأبي الحسن بن رجاء وأنت تخطئ في
مثل هذا . فقال : قد صرّفتي يا أبا إسحق وأدبتني وأنا نراك ما درست مذ
قرأت هذا الكتاب - يعني كتاب سيبويه - لأنني تشاغلته عنه بالمنطق
والموسيقى . ولأن أنا أعاود . فعاود وصنف وانتهت إليه الرياسة بعد موت
الزجاج . »

وقد أتت القفطى هذه الرواية وحكى عن عبد الله المرزبانى : « أن ابن السراج صنف كتاباً فى النحو سماه لأصول انتزعه من أبواب كتاب سيبويه، وجعل أصنافه بالتقاسيم على لفظ منطقيين وعجب بهذا لفظ الفلاسفيون وإنما أدخل فيه بنقطة التقاسيم . فأما المعنى فهو كله من كتاب سيبويه »

وإذا كنا قد فقدنا كتاب لأصول فقد استمر الأثر فى تلاميذ ابن السراج، فقد كان تلميذه أبو الحسن على بن عسى المعروف بالرماني يمزج كلامه بالمنطق حتى قال أبو على الفارسي : « أن كان النحوم يقولون أبو حسن فليس معنا منه شيء ، وإن كان النحوم نقولون فليس معه منه شيء »

ويقدم ابن جنى تلميذ أبى الحسن وأبى على الفارسي كتابه « الخصائص » فيقول : على أن أبى الحسن كان قد صنف فى شيء من المقاييس كتباً ، إذا أنت قرنته بكتابنا هذا عمت بهذا إنا نبنا عنه فيه وكفيناه كفة التعب به وكافأناه على لطيف ما أولانا من عموم المسوقة إلينا المقيضة ماء البر والبشاشة علينا .

وكتاب الخصائص بين أيدينا وكل صفحة من صفحاته شاهد ناطق جلى على أن النحو قد تأثر بالمنطق تأثراً كبيراً .

لا شك إذن بعد هذا فى أن ابن السراج كان قد اشتغل بالمنطق وتأثر به فى مصنفاته وتأثر به تلاميذ مدرسته من بعده .

والصلة التي كانت بين الفارابي وابن السراج على ما رواه ابن أبي أصيبعة
ترجح ما ذهبنا إليه من أن الفارابي دخل بغداد قبل عشرين وثلاثمائة ، ذلك
لأن ابن السراج توفي سنة ستة وثلاثمائة وعشر اتفق على ذلك ابن الأثير وابن
الأنباري ، والقفطي وابن خلكان وأبو المحاسن .

ولو صح ما رواه ابن النديم عن ابن درستويه لكان تشاغل ابن السراج
بالمناطق والموسيقى قبيل سنة ثلثمائة وعشر أو إحدى عشرة وثلاثمائة وهما
التاريخان اللذان قيل إن الزجاج توفي في أحدهما .

وإذا كان ابن السراج يصرح أن تشاغله بالمناطق والموسيقى قد أنساه
كتاب سيبويه وعرضه للخطأ في النحو وقد كان مصرب المثل فيه فلا بد أن
يكون هذا التشاغل قد استمر طويلاً ، ونحن نرجح من هذا أن صلة الفارابي
بإبن السراج كانت سابقة على سنة ثلثمائة وعشر وإن قدمه إلى بغداد كان
قبل هذا التاريخ .

ويروى ابن أبي أصيبعة أن سبب قراءة الفارابي للحكمة هو أن رجلاً
أودع عنده جملة من كتب أرسطاطاليس فاتفق أن نظر فيها موافقت منه قبولاً
وتحرك إلى قراءتها ولم يزل إلى أن أتقن فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة .

وقد توافق صاعد والقفطي وابن أبي أصيبعة على أن الفارابي قرأ على

وحيث بن حيلان ببغداد وانه كان معاصراً لأبي بشر متى بن يونس إلا أنه كان دونه في السن وفوقه في العلم .

غير أن ابن خلكان يخالفهما في ذلك ويقرر أنه كان تلميذاً لأبي بشر متى وانه كان يحضر حلقاته في غمار تلامذته، وظل برهة على ذلك ثم ارتحل إلى مدينة حران وفيها بوحي بن حيلان الحكيم النصارى فأخذ عنه طرفاً من منطق أرسطو أيضاً، ثم انه قفل راجعاً الى بغداد وقرأ بها علوم الفلسفة وتناول جميع كتب أرسطو طاليس وتمهر في استخراج معانيها والوقوف على أغراضه فيها . ومما يجعلنا نتردد في قبول رواية ابن خلكان أن صاعداً والقفطى وابن أبي صبيحة وهم متقدمون عليه لم يذكر أن الفارابي قرأ على أبي بشر متى ، بل أن صاعداً والقفطى اللذين يقرران أن كتب أبي بشر متى في المنطق كانت عمدة الناظرين في هذا العلم في عصره قد وازنا أيضاً بين الحكيمين وانتهيا إلى أن الفارابي كان دون أبي بشر في السن وفوقه في العلم .

ويحدثنا الفارابي نفسه عن انتقال الفلسفة الى المسلمين فيقول : ان أساقفة الاسكندرية اجتمعت وتشاورت فيما يطلق من تعليم كتب أرسطو طاليس وما بطل . فرأوا أن يعلم منه كتب المنطق الى آخر الاشكال الوجودية ولا يعلم ما بعده لأنهم رأوا أن في ذلك ضرراً على النصارى . وان فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرته دينهم ، فبقى الظاهر من التعليم هذا المقدار وما ينظر

فيه من البقي مستوراً الى أن كان الاسلام معه بمدة طويلة فانتقل التعليم من لاسكندرية الى طائفة وبقى معها زمناً طويلاً الى أن بقي معلم واحد فتعلم منه رجلان وخرج معهم الى الكتب فكان أحدهما من أهل حران والآخر من أهل مرو . فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما ابراهيم مروزي والآخر يوحنا بن حيلان ، وتعلم من الحراني سرائيل الأسقف ومويري وصاروا الى عدد . فاستغل ابراهيم بالدين وأخذ قويري في التعليم . وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل أيضاً بدينه ونحدر ابراهيم للمروزي الى بغداد وتعلم من المروزي متى بن بون . وكان الذي تعلم في ذلك الوقت الى آخر الأشكال الوجودية .

قول ابن أبي صبيحة ثم قال أبو نصر الفارابي عن نفسه : « نه تعلم من يوحنا بن حيلان الى آخر كتب لرهان » .

ونحن نرى من ههنا أن الفارابي عرض لذكر أبي بشر متى ثم صرح بأنه تعلم على يوحنا بن حيلان ولو كان قرأ على متى أيضاً لذكر ذلك كما ذكر أستاذه الأول .

ورواية ابن خلكان تتضمن أيضاً أن الفارابي لما وصل الى بغداد كان يعرف اللسان التركي وعدة لغات غير العربي فتعلمه وثقته غاية الاقنان . وقد رد هوار هذه الرواية في كتابه عن الأدب العربي وأعاده أوأيري في كتابه

عن « الفكر العربي ومكانه من التاريخ » فقال : وفي بعض أصفاره - أي
الفراي - جاء إلى بغداد ولكنه لم يكن يعرف العربية حينذاك . فلم يكن
في مقدوره أن ينصل بالحياة العقلية فيها . فبدأ يتعلم اللغة العربية ثم تتلمذ لمتي
ابن يونس الحكيم النعماني .

وليس من السهل أن تسلم بهذه الرواية لأنها لو صحت لكان معدها أن
الفراي سافر من فاراب إلى بغداد وهو يجهل لسان العربي ثم تعلمه بعد
أن جاور سن الكهنة ثم صنف باللغة العربية ما سب على المنة من الكتب
وترسل في أواخر أيامه .

وما يدعف هذه الرواية أيضاً أن نجد الفراي يملك ناصية اللغة مصقول
العبارة حسن الأداء ، يسوع المعاني الدقيقة في أسلوب ابن طبع حتى قال بعض
علماء المنطق : انه كان يسلك طريق فهم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة . وقال
صاعد : انه شرح الكتب المنطقية وأظهر غامضها وكشف سرّها وقرب
متناولها ، وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة .

فلما أن الفراي كان يملك ناصية اللغة وأيس في أسلوبه ما يدل على
قرب عهده بالعربية . وهو وإن كان تركياً إلا أن عهد بده بانفتح الاسلامي
كان قد مضى عليه أكثر من قرنين عند مولده وفي هذا ما يكفي لاستعراب
المقيمين في فاراب . هذا إلى أن لأراك قبيل مولد الفراي بقرن كانوا قد

اندمجوا في الامبراطورية العربية وأصبحوا من أهم العوامل في سياستها . على حرا بهم تستند الخلافة ويستقيم الحكم ومع هذا فقد طغت عليهم لغة العرب فجذبهم إليها واستغرقهم فيها ونبغ منهم الفقهاء والشعراء واللغويون فاتخذوا العربية لغتهم العلمية .

نضرب لذلك مثلاً باثنين ممن حضروا عصر الفارابي وولدا في بلدة فاراب أولهما إسماعيل بن حماد الجوهري مصنف الصحاح ، وثانيهما أبو إبراهيم إسحق بن إبراهيم الفارابي صاحب ديوان الأدب .

ولم نذهب بعيداً ونتلص الشواهد في غير الفارابي وليس من المعروف أنه صنف بالفارسية أو التركية ولدينا من كلامه ما يدل على أنه يعد العربية لغته العلمية .

يقول في تمصيل السعادة : وأما معنى الامام في لغة العرب فانما يدل على من يؤتم به ويتقبل . . . » ثم يقول بعد بيان معنى الفيلسوف والرئيس الأول وواضع النواميس والملك : فتبين أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس والامام معنى واحد ، « وأى لفظ أخذت من هذه الألفاظ تم أخذت ما يدل عليه عند جمهور أهل لغتنا وجدتها كلها تجتمع في آخر الأمر في الدلالة على معنى واحد بعينه . »

الظاهر هو أن الفارابي لما نزل بغداد أراد أن يتقن علوم اللغة وهذا أمر

كان يطلبه العرب أنفسهم ، فدرس النحو على ابن السراج إمام النحويين في عصره . وتوسع ابن خلكان ومن ذهب مذهبه في فهم رواية ابن أبي أصيبعة وحملوها على أن الفارابي كان يجهد اللسان العربي ، وشتان بين الرغبة في اتقان عموم اللغة والرغبة في تعلم اللغة نفسها .

وقد روى ابن خلكان أن الفارابي كان يعرف أكثر من سبعين لسانا . ومع ما في هذا من الشطط فإنه لا يخلو من أثر الحق ، فقد كان الفارابي يعرف التركية بالضرورة وقد رجح « ده بور » أنه كان يعرف الفارسية أيضا وقد اتقن العربية وهو يتحدث في بعض كتبه عن اللغة اليونانية حديث خبير . يعرض لنحوها عند ما يتكلم عن النحو في إحصاء العلوم ويبين اشتقاق بعض الفاظها ومعانيها في كلامه على لفظ الفلسفة ولفظ سوفسطيقا ، وكلما عرض لصوت من الأصوات أو نغمة من النغم ذكر اسمه بالعربية ثم أردفه بمقابلته في اليونانية .

وجملة القول هو أن المعروف عن أساتذة الفارابي أنه درس النحو على أبي بكر بن السراج وطرفا من المنطق على يوحنا بن حيلان . وإذا استطعنا أن نذهب مذهب المتقدمين في تحليل تفوقه في علوم الحكمة بأنه توفر على درس كتب أرسطاطاليس واستخرج معانيها فإن معرفته لكثير من اللغات وبراعته في الموسيقى العملية والرياضيات والمامه بالطب كل ذلك يهيئ لنا أن

نفترض أنه كان للفارابي أساتذة آخرون درس عندهم درست مختلفة وإن كان التدريس لم يمد لنا السبيل لمعرفة أسمائهم .

على أنه يظهر أن الفارابي لم يكن ممن يستقر بهم المقام في بلد بعينه بل كان ميالاً للأسفار محباً للتفنن لا يكاد يستقر بعد حتى يرحل عنه إلى غيره . ولا يظهر أن إلى موطن حتى يطير عنه إلى سواه .

ويذهب مؤرخون في رواية أسفاره مذهب نقي وسلاماً متعقوبة . فصاعد والتقطين يذكر أنه دخل العراق واستوطن بغداد ثم قدم على سيف الدولة ابن حمدان إلى حلب وأقام في كنفه مدة . ثم رحل في محبته إلى دمشق فادركه حله بها .

على أنه يبدو من كتب الموسيقى أن فيسوف جاس أيضاً حلال خراسان قبل أن يهبط العراق .

ويروى ابن أبي أصيبعة أن الفارابي انتقل من بغداد إلى النعم وأقام به إلى حين وفاته .

ثم يروى رواية أخرى يذكر فيها أنه نقل من خط بعض المشايخ «أن أبا نصر سافر إلى مصر سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة . ورجع إلى دمشق وتوفي بها في رجب سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة ، عند سيف الدولة بن حمدان في خلافة الرازي

وهذا خطأ تاريخي إذ أن الراصي توفي سنة ٣٢٩ هـ . وقد ذكر عند كلامه على كتب الفارابي أنه ابتداء بتأليف كتاب المدينة الفاضلة ببغداد وحمه إلى الشام في آخر سنة ثلاثين وثلاثمائة ، وتممه بدمشق في سنة إحدى وثلاثين وثلاثمائة ، وحرره ثم نظر في النسخة بعد التحرير فأنشأ فيها الأبواب ، ثم سأل بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانية فعمل الفصول بمصر في سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة .

أما ابن خلكان فيروى أن الفارابي رحل من بلده إلى بغداد ثم انتقل منها إلى حران ثم عاد إلى بغداد وأكسب فيها على الدرس والتحصيل وألف بها معظم كتبه ثم سافر إلى دمشق ولم يبق بها . ويروى عن كتاب السياسة المدنية ما رواه ابن أبي أصيبعة عن كتاب المدينة الفاضلة .

ولسنا نجد في الكتابين كما وصلنا إلينا ما يشير إلى شيء من هذا . وقد روى البيهقي ونقل عنه الشهرزوري أن « الفارابي ذهب إلى الري استقدمه إليها كافي الكفاة صاحب بن عباد وبعث إليه هدايا وصلات واستحضره واشاق إلى ارتباطه وأبو نصر يتعفف وينقبض ولا يقبل منه شيئاً ، حتى ضرب الدهر ضرباته ووصل أبو نصر إلى الري وعليه قباء وسخ وقلنسوة بقاء ودخل مجلس صاحب متنكراً وكان المجلس غاصاً بالندامى والظرفاء وأرباب اللهو ، فضافوا الجرم إلى البواب ، ورموا إليه أسهم العتاب ، واستهزأوا به نصر كل

من كان في ذلك المجلس ، وهو يحتمى أذى الأيدي ويغضى على قذى الأذى والاستهزاء ، حتى اطمأنت أنفسهم لمجالسته ، وأنسام الشراب ذكره . ودارت الكؤوس ومالت الرؤوس وطربت النفوس . وحمل أبو نصر مرعرا واستخرج لحناء مع وزن نغم المستمعين ، وصار كل واحد كالذي يغشى عليه من الموت وكتب على البربط زاركم أبو نصر الفارابي واستهزأتم به فنومكم ثم خرج من الري متكررا مع رقعة متوجها إلى بغداد .

ويروى ابن خلكان قصة قريبة من هذه على أنها حدثت بين الفارابي وسيف الدولة .

ولا شبهة لدينا في أن قصة البيهقي اسطورة تمثل خيال الكاتب وفه دون أن تمت إلى الحقيقة بنسب ، ودليلنا على هذا أن صاحب اسماعيل بن عدد ولد سنة ست وعشرين وثلثمائة ، فهو عند موت الفارابي كان صبيا صغيرا وما يمكن له بعد مجلس يضم الندامي والظرفاء .

ويرجح « ده بور » أن هجرة الفارابي من بغداد يرجع سببها إلى المقتن السياسية . والواقع أن هذا العصر كان عصر قن متصلة لا تكاد تحبوا واحدة حتى تشب الأخرى ، ومن العسير أن نفرق فيه بين الدين والسياسة . فقد كانت بغداد تموج بتيارات من التفكير شديدة التناقض عنيفة الوسائر تتخذ سفك الدماء وسيلة من وسائل الاقتناع .

نجد مثلاً أن الخنابلة كانوا قد اعتنوا بخالفهم واصطنعوا الشدة والعنف وعظم أمرهم وقويت شوكتهم وصاروا يكسبون دور القواد العامة ، وإن وجدوا نبیذاً أراقوه وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء ، واعترضوا في البيع والشراء . ومشى الرجال مع النساء والصبيان فإذا رأوا ذلك سألوه عن الذى معه من هو فاخبرهم وإلا ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة وشهدوا عليه بالفاحشة ، فارهبوا بغداد واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون المساجد . وكان إذا مر بهم شافعى المذهب أغروا به العميان فيضربونه بعضهم حتى يكاد يموت .

ويجد من ناحية أخرى أن القرامطة ، وهم جماعة من مجوس الديلم أظهروا الإسلام واضمروا دينهم القديم ، لما أحسوا ضعف الخلافة أيام المقتدر جهروا بدعوتهم ، وتأولوا أصول الدين على الشرك ، واحتالوا لتأويل أحكام الشريعة على وجوه تؤدي إلى رفع الشريعة ، ثم جمعوا جموعهم واستولوا على هجر والاحساء والقطيف وسائر بلاد البحرين ، وغزوا البصرة والكوفة . وعاث رئيسهم أبو طاهر سليمان الجنابي في أرض الجزيرة نهباً وقتلاً إلا من اعتصم منه بالأمان والقدية . واستولى على الأنبار ونهب دور مكة ، وانتهك حرمة البيت الحرام ، وانتزع الحجر الأسود من مكانه ثم أعاده إليه . واستقل بملك البحرين وما صاقبها .

فتنته مذهبية من ناحية وفتنة دينية من ناحية أخرى . وإلى جانب

هانين الفتنتين يتمثل التصوف في شخص اخلاج وفتن به ، تباعه ويحيطونه
بطائفة من الأساطير ويذكرون عنه الأعاجب . حتى حشى المقتدر الفتنة
فاحتال على قتله ومثل به أشنع تمثيل .

ونجد من ناحية أخرى فتنا سياسية متلاحقة كان مشؤها ضعف المقتدر
ومن جاء بعده من الخلفاء حتى طمع الأمراء في الأطراف وهاجوا بغداد
مرات ، وظلت أيام المقتدر والرازي والمكتفي كالأرجوحة تهزها فتن متواصلة
ويتلقفها أمير بعد أمير .

والذي نرجحه هو أن الفارابي هاجر من بغداد انقضاء فتنة ابن البريدي
الذي فتح بغداد سنة ثلاثين وثلثة فثار العامة كما يروى ابن الأثير وأحرقوا
ونهبوا وأخذوا الناس ليلا ونهارا واشتد الغلاء وكان ابن البريدي مع ذلك
ينهب ويعسف أهل العراق ويظلمهم ظما لم يسمع بمثله قط .

واتجه الفارابي إلى الشام حيث نزل في رحاب سيف الدولة في حلب ثم
صحبته عندما افتتح دمشق سنة ٣٣٤ هـ وعاش في كنفه حتى مات في
سنة ٣٣٩ هـ وقد نيف على الثمانين .

وروى ابن خلكان أنه كان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالبا إلا عند
مجمع ماء أو مشبك رياض يؤلف هناك كتبه ويتناوب به المستمعون عليه .
وتلك حياة فيلسوف زاهد لم يقن مالا ولا اتخذ صاحبة ولا ولدا .

وكان يستطيع أن يستمتع برغد العيش عندما اتصل بسيف الدولة الذي أجرى عليه رزقا من بيت المال ، ولكنه اقتصر على أربعة دراهم كان يخرجها فيما يحتاج اليه من ضروري معاشه . وكان مع ذلك عزيز النفس موفور الكرامة لا يخضع لاستقراطية الموند ولا يعبد بارستقراطية المال بل يضع فوقهما ارستقراطية العلم ويقرر أن أخرى الناس بالرئاسة هو الفيلسوف الكامل .
وقد روى للفارابي شعر فيه نفحة من أساليب الفلاسفة أحياء ، وفيه أحيانا سريخ محب للحرية سيء الزأى في الناس .

وما روى من شعره :

ياعلة الأشياء جمعاً والذي	كانت به من فيضه المنفجر
رب السموات الطباق ومركز	في وسطهن من الثرى والأبحر
إني دعوتك مستجيراً مذنباً	فاغفر خطيئة مذنب ومقصر
هذب بفيض منك رب الكل من	كدر الطبيعة والعناصر عنصري

وروى له :

لما رأيت الزمان نكسا	ونس في الصحبة انتفاع
كل رأس به ملال	وكل رأس به صداع
لزمت بتي وصنت عرضاً	به من العرة اقتناع

أشرب مما اقتنيت راحاً لها على راحتي شعاع
 لي من قواريرها ندامي ومن قراتيرها سماع
 وأجتنى من حديث قوم قد أفترت منهم البقاع
 وروى له أيضاً :

بزجاجتين قطعت عمري وعميها عوت أُمري
 فزجاجة ملئت بخنبر وزجاجة مئت بخنبر
 فبذا أدون حكمتي وبذا أزيل هموم صدرى

وذكر ابن خلكان أنه وجد في مجموعة أبيات منسوبة إلى الفارابي هي :

أحى حل حيز دى باطر وكنت لـلـحقـاق في حيز
 فما الدار دار مقام لنا وما المرء في الأرض بالمعجز
 ينافس هذا لهذا على أقر من الكرم الموجز
 وهل نحن إلا خطوط وقعن على نقطة وقع مستوفز
 محيط السموات أولى بنا فماذا التنافى في مركز

وفد شك ابن خلكان في صحة هذه الأبيات وذكر أنه رآها في الخريدة

منسوبة إلى محمد بن عبد الملك الفرقى البغددي من شعراء القرن السادس الهجري .

ونحن نشك في أن يكون معظم هذا الشعر للفارابي لما في أسنونه من

تكف ينبو عنه أسلوب فيلسوفنا وطبعه ولما فيه من تبرم بالحياة ونفور من
الناس واستهتار بالشراب .

والفارابي إنما كان يعتزل الناس ويؤثر الوحدة حتى يفرغ الى تقويم
النفس وجعل شهوتها للحق وحده حتى اذا أحكم تقويمها ارتقى منها الى تقويم
غيرها كما ذكر ذلك تبريراً لتخلي أفلاطون عن كثير من الأسباب الدنيوية
وإشارته تجنبها . ولم يكن الفارابي ضجراً بالحياة ولا متبرماً بالنس . أما الخمر
فما نحسبه كان يشربها شهوة وتلبيح . ذلك الرجل الذي كف نفسه عن شهوات
الحياة الدنيا ولهوها .

وقد اتفق معظم المؤرخين على أن الفارابي توفي بدمشق سنة تسع
وثلاثين وثلاثمائة . ذكر ذلك ابن أبي أصيبعة أيضاً وإن كانت إحدى النسخ
الخطية من عيون الأنباء تجعل الوفاة سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة . غير أنه
نرجح أن ذلك خطأ من الناسخ .

يقول ابن أبي أصيبعة أن الفارابي عندما توفي صلى عليه سيف الدولة
في خمسة عشر رجلاً من خاصته . ومعنى هذا أن الأمير الحمداني كان بدمشق
عند وفاة الفارابي .

غير أن ابن الأثير يجدنا أن دمشق لم تكن حينذاك خضعة لسيف الدولة
إذ كان قد صالح كافور الاخشيدى سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة على أن تكون

دمشق الإخشيد وأن تظل حلب لآل حمدان . وهذه الحقائق تجعل مجالاً
للشك في صحة ما رواه ابن أبي أصيبعة .

أما البيهقي فيروي أن الفارابي كان يرتحل من دمشق الى عسقلان فاستقبله
الاصوص فقال لهم : خذوا مامعى من الدواب والأسلحة والتياب وحلوا سبيل
فأبوا ذلك وهموا بقتله فلما صار مضطراً ترجل وحارب حتى قتل مع من معه .
ثم وصف البيهقي ما كان لهذه المصيبة من وقع في أفئدة أمراء الشام فطلبوا
الاصوص ودفنوا أبا نصر وصلبوه على قبره .

ويظهر أن هذه القصة قابلة للطعن وبنا نلاحظ أن المسعودي وهو أقرب
المؤرخين الى الصحة في هذا الموضوع لأنه عاصر الفارابي وتوفي بعده بسنوات
قليلة يذكر نبأ الوفاة وناريخها دون أن يسير بحرف الى قصة القتل . لهذا الى
أن هذه الرواية لم يرددها مؤرخ آخر وإنما انفرد بها البيهقي ونقلها عنه
الشهرزورى .

وفي تفاصيل رواية البيهقي ما يحيطها بالشكوك ويبعدها عن الصدق
فنحن نعلم أن الفارابي كان زاهداً رقيق الحال وبأبي البيهقي إلا أن يجعله من
أصحاب الدواب والأسلحة ولم تنفع لديه منه المتقدمة فجعله من رجال
السكر والفر .

على أن رواية البيهقي تتلاقى في جمعتها وتفصيلها مع لمشهور عن قاتل
المتنبى شاعر سيف الدولة ويظهر أنهم حملت على الفارابي في القرن السادس
وليس هذا بغريب ، إذ يظهر أن شخصية الفارابي كانت موضوعاً تخيال
الكتاب حتى فل البيهقي : ان بعض من لم يكن له معرفة بالتواريخ « يحكى
أن أبا نصر قد عراه المايخوليا ومرّ على سط دجة برجل بيع التمر . فقال له :
كيف بيع التمر فأجاب الرجل بكلام غير ملائم فضربه وقال : أسألك عن
الكيف وأنت تحيب عن الكم . »

ونسنا في حاجة الى تنميد هذه الأسطورة فقد كفنا البيهقي مؤوبة ذلك .

مؤلفات الفارابي

ليس من السهل أن يؤرخ كتب الفارابي لضياح أكثرها ولأن القليل الذي بقي بين أيدينا لا يعيننا على هذا التاريخ ، وكتب التراجم لا تتفق على عدد مصنفات الفارابي . ويتميز ابن أبي أصيبعة بأنه أكثر المؤرخين عناية بإحصاء كتب الفارابي ، ولهذا سنجعل روايته أساساً لنا ثم نقرنها بغيرها من الروايات .

وقد رأينا أن نسلط في تصنيف كتبه مسلكاً يتفق ومذهبه في تصنيف العلوم كما أورده في « تحصيل السعادة » و « إحصاء العلوم » و « ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » . وعلى هذا الأساس سنقسم كتبه إلى الأبواب الآتية :

١ — كتب المنطق

٢ — « في علوم التعاليم

٣ — كتب في العلم الطبيعي

٤ — « في العلم الإلهي

٥ — « في العلم المدني

ثم نجعل باباً سادساً ينقسم إلى قسمين : يتناول القسم الأول منهما شروح
الفارابي وتعاليمه العامة على فلاسفة اليونان . أما الثاني فسنورد فيه الرسائل
المتفرقة .

١ — الكتب المنطقية

ينقسم المنطق عند الفارابي إلى ثمانية أقسام :

المقولات أو فاطبورياس . والعبارة أو بارمينياس ، والقياس أو أنالوطيقا
الأولى ، والبرهان أو أنالوطيقا الثانية ، والجدل أو طوبيقا والمغالطة أو سوفسطيقا
والخطابة أو ريطريقا ، والشعر أو يويطيقا .

٧ وسنسلک نفس منهجه في ترتيب كتبه المنطقية بعد أن تقدم الكتب
التي تعتبر توطئة للمنطق ثم نذكر ما تناول أجزاء المنطق الثمانية ثم نعقب
على ذلك بما أتف من المجاميع التي تتناول جملة المنطق .

١ — كتب التوطئة للمنطق

١ — « شرح ايساغوجي لفرفور يوس » وهو مخطوط بمكتبة

الاسكوريال رقم ٦١٢ وعليه تعليق لابن باجه موجود بالعبرية

وترجم منها إلى اللاتينية . ويوجد النص اللاتيني بمكتبة

ميونخ رقم 36 bi-210 a

٢ — « إملاء في معاني ايساغوجي »

٣ — « كتاب في اللغات »

٤ — « كتاب في صناعة الكتابة »

٥ — « كتاب في الألفاظ والحروف »

٦ — « كلام مما جمعه من أقاويل النبي يشير إلى صناعة المنطق »

٧ — « كتاب التوطئة في المنطق » لهذا الكتاب ترجمتان عبريتان

ذكرهما Steinshneider أحدهما في 77 No Cod Bis lechis

واسمها بالعبرية « رسالة أبي نصر الفارابي في مقدمة كتب

المنطق » والثانية في مكتبة ميونخ رقم ٣٠٧ وعنوانها « رسالة

أبي يشع الفارابي عن التوطئة في علم المنطق »

٨ — « فصول يحتاج اليها في صناعة المنطق » يوجد هذا الكتاب مخطوطا عربيا بحروف عبرية بمكتبة باريس رقم ٣٠٣ وله ترجمات عبرية متعددة نسبت إحداها الى موسى بن لادخيس Ladschis أحد اليهود المستعربين بالفلسفة . ونسبت الثانية الى « صمويل بن طبون » وثالثة الى « شالوم بن أيوب »

ب — المقولات

٩ — « كتاب شرح المقولات لأرسطو على جهة التعليق » . وهو مخطوط بالاسكوريال رقم ٦١٢ وله ترجمة عبرية بمكتبة ميونخ رقم ٣٠٧

١٠ — « شرح المواضع المستغنية من كتاب فاطيغورياس لأرسطاطاليس » قال عنه ابن أبي أصيبعة انه يعرف « بتعليقات الحواشي » وله ترجمة عبرية بمكتبة ميونخ رقم ٣٠٧ ، ويقول Steinschneider انه ينقصه المقامة الرابعة وموضوعها الأين وتوجد نسخة بمكتبة باريس أيضا .

١١ — « كتاب في غرض المقولات » .

ح — العبارة

١٢ — « شرح كتاب بارمينياس لأرسطو على جهة التعليق ». توجد

سخة من هذا الكتاب بمكتبة الاسكوريال رقم ٦١٢

٧ وقد ذكر Steinschneider أن المؤلف اليهودي « ابراهيم بن

أنجلور » لاحظ على الفارابي أنه أورد في كتاب « العبارة »

بعض نظريات أرسطو في القياس . وقد اقتبس « ابن ميمون »

آراء الفارابي في هذا الباب وأوردها في الفصل الثالث عشر من

كتابه « المجموع في المنطق » وأورد ابن رشد كلام الفارابي

في العبارة ضمن تعليقه الموجود في المجموعة العبرية المحفوظة

بمكتبة ميونخ رقم ٤٦ (1 30 und 289 Bl. 288)

١٣ — « مختصر كتاب بارمينياس لأرسطو »

د — القياس

يقدر Steinschneider أن الفارابي كان عظيم العناية بهذا الباب وأنه

أظهر من استقلال الرأي فيه والبعد عن سلطان معلم الأول الشيء الكثير

والفارابي في هذا الموضوع عدة مؤلفات كانت عمدة لمتأخرين . أما

كتبه في القياس فهي :

١٤ — « كتاب القياس الصغير » قال عنه ابن أبي أصيبعة: انه وجد مترجماً بخط المؤلف .

١٥ — « كتاب المختصر الأوسط في القياس »

١٦ — « كتاب القياس لأرسطو » وهو الشرح الكبير

١٧ — « كتاب القياس » لهذا الكتاب ترجمة عبرية بمكتبة ميونخ رقم ٦٣٠ وتوجد نسخة منه بمكتبة « بودلين بأكسفورد » رقم ٤٠٢ وثالثة بفينا رقم ١٣٠ ورابعة بمكتبة باريس رقم ٣٣٣

١٨ — « تعليق على كتاب القياس » أورده ابن أبي أصيبعة مرة أخرى باسم « تعليقات اناطوليقا الأولى لأرسطو » وتوجد نسخة منه بالاسكوديل رقم ٦١٢ وعليه شرح لابن باجه اسمه « ارتياض في التحليل »

١٩ — « كتاب شروط القياس » وتوجد نسخة منه بمكتبة باريس رقم ٧٠٣ باسم « شرائط القياس » وهي عربية بحروف عبرية وله ترجمة عبرية بمكتبة الاسكوديل رقم ٦٢٥

٢٠ — « كتاب في المقدمات المختطة من وجودي وضروري »

٢١ — « كتاب اكتساب المقدمات »

٢٢ — « إحصاء القضايا والقياسات التي تستعمل في جميع الصنائع
القياسية »

٢٣ — « كتاب أصناف الأشياء البسيطة التي تفسر اليها القضايا في
جميع الصناعات القياسية »

هـ — البرهان

٢٤ — « كتاب البرهان » ذكره أيضا البيهقي والقفطي وحاج خليفة

٢٥ — « شرح كتاب البرهان » فل ابن أبي أصيبعة في وصفه : ان
الفارابي أملاه على براهيم بن عدي تلميذ له بحب ولعله
أبوزكريا يحيى بن عدي المنطقي تلميذ الفارابي

٢٦ — « كتاب شرائط البرهان »

٢٧ — « كتاب القول في شرائط اليقين » مخطوط عربي بحروف
عبرية بمكتبة باريس رقم ٣٠٣ مع ترجمة عبرية

و — الجدل

٢٨ — « كتاب الجدل » وله ترجمة عبرية بمكتبة فينار رقم ٣ مخطوطات

٢٩ — « شرح المقالة الثانية والثالثة من كتاب الجدل لأرسطو »

٣٠ — « شرح المستعلق من المصادرة الأولى والثانية »

٣١ — « كتاب المواضع المنتزعة من المقالة الثامنة في الجدل »

٣٢ — « كتاب الرد على ابن الراوندى فى أدب الجدل »

ز — المغالطة

٣٣ — « كتاب المواضع المغلطة »

٣٤ — « شرح كتاب المغالطة لأرسطو »

٣٥ — « كتاب مختصر فى السفسطة » وعليه شرح لعماد الدين المراكشى

وله ترجمة عبرية بمكتبة الأسكوريال رقم 643 - S.36 وأخرى

بمكتبة Parma, De Rossi رقم 56 : S. 90² وثالثة بفيينا رقم

Wien, CXD. S. 30,54 ورابعة بميونيخ رقم 56, 94 S.

٣٦ — « كتاب المغالطين » وله ترجمة عبرية بمكتبة ميونيخ رقم ١١٠

ح — الخطب

٣٧ — « صدر لكتاب الخطابة » وله ترجمة لاتينية بمكتبة Bodleiana

رقم ٥١

ويقول Steinschneider أن ابن رشد استفاد كثيراً من

هذا الكتاب وأكثر من استخدامه كما اعتمد على الكثير

من مؤلفات الفارابى فى فروع الفلسفة

٣٨ — « شرح كتاب الخطابة لأرسطوطاليس »

٣٩ — « كتاب في الخطابة » قال ابن أبي أصيبعة أنه « كتاب كبير في عشرين مجلداً »

ط — الشعر

٤٠ — « كلام له في الشعر والقوافي »

ي — المجاميع في المنطق

٤١ — « كتاب المختصر الكبير في المنطق »

٤٢ — « كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين » .

يقول Steinschneider أن بن رشد يشير في أول كتاب الطبيعيات الى كتاب لأبي نصر بهذا الاسم . ويفترض العالم الألماني أنه لو كان هناك كتابان باسم المختصر في المنطق أي الكبير والصغير لأشار إليهما ابن رشد ثم يقرر بعد هذا أنه يحق للباحث أن يشك في نسبة كتابين للفارابي بهذا الاسم .

٤٣ — وقد ذكر له البيهقي أيضاً « كتاب المختصر الأوسط في المنطق »

وقد قرر Steinschneider أن مكتبات أوروبا لا تحتوى على

مجموع كامل لجميع نظريات الفارابي المنطقية . وإن كان في مكتبة

باريس مخطوطان عبريان في المنطق إلا أنهما غير كاملين لأنهما
يشتملان فقط على ايساغوجي والمقولات والعبارة والقياس

٢ — علوم التعاليم

قسم الفارابي علوم التعاليم إلى الأنواع السبعة الآتية:
علم العدد ، وعلم الهندسة ، وعلم المناظر ، وعلم النجوم ، وعلم الموسيقى ،
وعلم الأثقال ، وعلم الخيل .
وسنحصى كتبه في كل نوع منها على نفس الترتيب .

١ — علم العدد

أما علم العدد فلم نجد فيما وصل إلينا من المصادر ما يشير إلى أن الفارابي
صنف شيئاً في هذا الباب .

ب — علم الهندسة

- ٤٤ — « كتاب المدخل إلى الهندسة الوهية مختصراً » .
٤٥ — « كتاب شرح المستغلق من مصادرة المقالة الأولى والخامسة
من أوقليدس » ، وقد ترجم هذا الكتاب إلى العبرية موسى
ابن طبون جوالى سنة ١٢٧٠ ، وتوجد هذه الترجمة بمكتبة
ميونخ رقم ٩٦ .

ح — علم المناظر

لم يرد في المصادر التاريخية ما يشير إلى أن الفارابي صنف شيئاً في هذا الباب .

د — علم النجوم

يقول الفارابي إن الذي يعرف بهذا الاسم علمان :

« أحدهما علم أحكام النجوم ، وهو علم دلالات الكواكب على ما سيحدث في المستقبل وعلى كثير مما هو الآن موجود وعلى كثير مما تقدم » .
والفارابي لا يعد هذا النوع من العلوم التعليمية وإنما يعده من القوى والمهن التي بها يقدر الانسان على الإنذار بما سيكون ، كالزلازل ، والزجر ، والعراق ، وأشباهاها .

٤٦ — ويمكن أن نضع في هذا الباب « كتاب النسك فيما يصح

وما لا يصح من أحكام النجوم » ، وقد نشره « ديتريشي »

في مجموعة رسائل سماها « الثمرة المرضية في بعض الرسائل

الفارابية » وطبع في ليدن سنة ١٨٩٦ ، وطبع نفس الكتاب

في حيدرآباد سنة ١٣٤٠ هـ باسم « فضيلة العيون والصناعات » ،

وقد نشر ملحقاً لكتاب « دعوة الأطباء لابن بطالان » باسم

« مختصر الفصول الفلسفية للفارابي » عن نسخة نسخها

رشيد الدين بن خفيفة من حكماء القرن السادس الهجرى . وقد شر بعض الكتاب فى نفس المجد باسم « نكت الفارابى فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم » ، ثم تنبه الناشر إلى أنه نفس « مختصر الفصول الفلسفية » فأشار إلى هذا ولم يكمل نشره .

٤٧ — « كتاب بغية الآمال فى صناعة الرمل وتمويم الأشكال » ويعرف أيضاً باسم « الخيل الروحانية والأطياف الطبيعية فى دقائق الأشكال الهندسية » .

نسب هذا الكتاب إلى الفارابى ، وتوجد نسخة خطية منه بمكتبة « أوبسال » رقم ٣١٧ ، ويشك بروكلمان فى صحة نسبة هذا الكتاب إلى الفارابى ونحن نؤيد هذا الشك ، لأن اسم هذا الكتاب يدل على التسليم باعتبار هذه الصناعة — أى صناعة التنجيم — من العلوم ، بينما نجد الفارابى لا يسلم بذلك ، ويقرر « أن أمور العالم وأحوال الإنسان فيه كثيرة وهى مختلفة ، فمنها خير ، ومنها شر ، ومنها محبوب ، ومنها مكروه ، ومنها جميل ، ومنها قبيح ، ومنها نافع ، ومنها ضار ، وهى واضحة وضع بإزاء كثرة أفعاله كثرة من أمور العالم ، مثل حركات البهائم ، أو أصوات الطيور ، أو كلمات مسطورة ، أو سهام منشورة ، أو أسامى مذكورة ، أو حركات من حركات النجوم ، أو ما أشبه ذلك مما هى فيه كثيرة — فإنه قد يصادف بين تلك

الأحوال وبين ما وضع مما ذكرية كثرة كانت مناسبة يقيس بها بين هذه وبين تلك ، ثم قد يتفق فيها أسماء يعجب الناظر فيها والمتأمل لها ، إلا أن ذلك لا عن ضرورة ولا عن وجوب ينبغي للعاقل أن يعتمدها ، وإنما هو اتفاق يركن إليه من كان في عتقه ضعف إما ذاتي وإما عرضي ، ولذا أتى هو ما يكون في الإنسان المتقي الذي لا تجارب معه إما نصغر اسمه وربما اغباوة طبعه . والعرضي هو ما يكون للإنسان عندما غلب عليه بعض الآلاء النفسانية . مثل شهوة مفرطة أو غضب أو حزن أو خوف أو طرب أو ما أشبه ذلك .

والعلم الثاني هو علم النجوم التعليسي « الذي يختص في الأجسام السموية وفي الأرض ، عن أشكالها ، ومقادير أجرامها ، ونسب بعضها إلى بعض ، ومقادير أبعاد بعضها عن بعض ، وحركات الأجسام السموية في مختلف البروج وما يلحقها عن هذه الحركات الخ » .

٤٨ — وقد صنف الفارابي في هذا الباب « شرحا لكتاب الجسطي لبطليموس » .

ه — علم الموسيقى

٤٩ — « كتاب الموسيقى الكبير » ، يذكر ابن أبي أصيبعة أن الفارابي صنفه للوزير أبي جعفر محمد بن القاسم الكرخي ، وهو

موجود بمكتبة ليدن رقم ١٤٢٣ ، وقد ترجمه حديثاً البرون
« رودلف ديرلانجيه » إلى الفرنسية .

٥٠ — « كتاب علم الموسيقى » ، توجد نسخة منه بمكتبة الأسكوريال

رقم S 40 . ويوجد بمكتبة ييمور كتاب في الموسيقى منسوب

خطاً إلى الفارابي ، ونرجح أنه ليس له ، إذ أن المصنف ينقل

عن ابن سينا (ص ٢٠٩) فلا بد وأن يكون المؤلف جاء بعده .

٥١ — « كتاب المدخل في تعليم الموسيقى » ، بمكتبة راغب باش

١ بالاستانة ، رقم ٨٧٩ .

٥٢ — « كتاب في إحصاء الإيقاع » .

٥٣ — « كلام له في النقرة مضافاً إلى الإيقاع » .

و — علم الأثقال

لم يرد فيما وصل إلينا من المصادر مصنفات للفارابي في هذا الباب .

ز — علم الحيل

٥٤ — « كتاب في الحيل والنواميس » .

٣ — العلم الطبيعي

- ٥٥ — « شرح كتاب السماع الطبيعي » لأرسطاطاليس .
٥٦ — « كتاب في الموجودات المتغيرة » الموسوم بالكلام الطبيعي .
٥٧ — « شرح كتاب السماء والعالم » لأرسطاطاليس على جهة التعليق .
٥٨ — « كلام في الجزء وما لا يتجزأ » .
٥٩ — « كلام في الحيز والمقدار » .
٦٠ — « كلام له في الخلاء » .
٦١ — « شرح كتاب الآثار العلوية » لأرسطاطاليس على جهة التعليق ، وقد ذكر أيضاً باسم « كتاب في التأثيرات العلوية » .
٦٢ — « كلام في أن حركة الفلك دأمة » .
٦٣ — « كلام في أعضاء الحيوان » .
٦٤ — « مقالة في وجوب صناعة الكيمياء والرد على مطلقها » ، توجد منها نسخة مخطوطة بمكتبة ليدن رقم ١٢٧٠ .

٤ — العلم الإلهي

- ٦٥ — « كتاب له في الرؤيا » .
٦٦ — « شرح مقالة الإسكندر الأفروديسي في النفس » على جهة

التعليق ، بمكتبة بودليان با كسفورد رقم ٨٩٠ و براين رقم ٤١٧٨ .

٦٧ — « كتاب في العقل » صغير .

٦٨ — « كتاب في العقل » كبير ، ترجم إلى اللاتينية ثلاث مرات ،

منها ترجمة كومة مكتبة برسنو لا يعرف مترجمه ، والثانية

تلخيص لكتاب . يخصه Jedaja Pennini أحد اليهود المنفيين

بافسفة في أواخر القرن الثاني عشر للميلادى . أما الترجمة الثالثة

وهي التي قام بها كالونيموس حوالي سنة ١٣١٤ م ، وتوجد

نسخة منها ببيزج رقم ٣٩ .

وقد علق على الكتاب من فلاسفة اليهود هلال بن صموئيل

وايزاك لطيف من فلاسفة القرن الثالث عشر وليقى بن جرشون

من فلاسفة القرن الرابع عشر وإبراهيم بياجو و يوسف بن

شنتوب في أواخر القرن الخامس عشر .

وقد ترجم أيضاً إلى اللاتينية ، وفارن الأستاذ مسينيون النص

اللاتيني بالنص العربي ، ثم ترجم الكتاب إلى الفرنسية وعلق

عليه الأستاذ جلسن في المجلد الرابع من :

Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire
du Moyen Age.

ونشر ديتريشى رسالة للفارائى في معانى العقل ضمن مجموعة

« الثمرة المرصية في بعض الرسائل الفارابية »

٦٩ — « كتاب عيون المسائل » ، قال ابن أبي أصيبعة في وصفه إنه يحتوي على مائة وستين مسألة على رأى أرسطوطاليس ، وقد نشر هذا الكتاب في ليدن سنة ١٨٩٥ ، وأعاد طبعه في مصر صاحب المكتبة السلفية سنة ١٣٢٨ هـ . وسماه « عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة » ، وهو يتناول الكلام على أربع وعشرين مسألة فقط ، وتوجد نسخة خطية منه بدار الكتب النسخية رقم ١٤٨ حكمة ، وهي مطابقة للنص المطبوع .

٧٠ — « رسالة في إثبات المفارقات » ، طبعت في حيدر أباد الدكن سنة ١٣٤٥ هـ ، وتوجد نسخة منها بدار الكتب المصرية رقم ٦٠٠ حكمة .

٧١ — « كلام في العلم الإلهي » ، وتوجد نسخة خطية منه بمكتبة نيمور باتشا ، رقم ١١٧ حكمة .

٧٢ — « كتب الرد على ايرارى في العلم الإلهي » .

٧٣ — « كتب الواحد وتوحدة » .

٧٤ — « مقالة في غرض أرسطوطاليس في كل مقالة من كتابه الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرضه فيما بعد الطبيعة » ، وقد نقل هذا الكتاب إلى العبرية باسم « مقالة أبي نصر في غرض أرسطو

في كتابه ما بعد الطبيعة » ، ويوجد بمكتبة بودليان باكسفورد
 رقم ١٠ ، وتوجد نسخة أخرى منه في ليبزج رقم ١٤٠ ،
 وثالثة بباريس رقم 984⁴ — 915³ ، ورابعة في ليدن رقم ١٣٩
 وقد طبع هذا الكتاب باسم « الإبانة عن غرض أرسطو في كتابه
 ما بعد الطبيعة » ضمن مجموعة « الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية »
 وطبع في حيدرآباد باسم « كتاب في أغراض ما بعد الطبيعة » .
 ٧٥ — « كتاب في القنوة المتناهية وغير المتناهية » .

٥ — العلم المدني

١ — الأخلاق

- ٧٦ — « كتاب السيرة الفاضلة »
 ٧٧ — « صدر كتاب الأخلاق لأرسطو » ويرجح Steinschneider
 أنه ترجم إلى العبرية إذ أن ذكره يرد عند كثير من مؤلفي
 اليهود كابن ميمون وصمويل بن طهون ويوسف بن شنتوب
 ودافيد بن يهودا
 ٧٨ — « رسالة في التنبيه على سبيل السعادة » لها ترجمة عبرية بالمتحف
 البريطاني رقم ٤٢٥ وقد طبعت في حيدرآباد سنة ١٣٤٦ هـ .

٧٩ — « رسالة في التنبيه على أسباب السعادة » ترجمت الى العربية

وتوجد نسخة منها مكتبة المتحف البريطاني رقم ٧٧

٨٠ — « كتاب تحصيل السعادة » وقد طبع في حيدر بـد سنة ١٣٤٥ هـ

وتوجد نسخة منه بدار الكتب المصرية رقم ٦٠١ حكمة

٨١ — « رسالة في السعادة الموجودة » مخطوطة بدار الكتب المصرية

رقم ١٢٠ حكمة منسوبة الى الفارابي وهى نفس رسالة تحصيل

السعادة

٨٢ « كتاب جوامع السير المرضية فى اقتضاء الفضائل الانسية »

توجد نسخة خطية من هذا الكتاب بمكتبة ايندز رقم ١٩٣١

منسوبة الى الفارابي ولسمنا نجد فى رواية المؤرخين كتب بهذا

الاسم واعلم كتب السيرة الفاضلة الذى ذكرناه من قبل

ب — علم السياسة

٨٣ — « كتب فى آراء أهل المدينة الفاضلة » هذا الكتاب يتناول الفلسفة

عامة ولكننا أدرجناه هنا لشهرته فى الآراء السياسية وقد ذكر ابن

أبى أصيبعة أن الفارابي ابتدأ بتأليفه ببغداد وحمله الى الشام فى آخر

سنة ثلاثين وثمئة. وتمه بدمشق فى سنة إحدى وثلاثين وثلاثئة

وحرره، ثم نظر فى النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب، ثم

سأله بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانيه
فعمل الفصول بمصر في سنة سبع وثلاثين وثلثمائة، وقد طبع هذا
الكتاب ببلدن سنة ١٨٩٥ وتوجد نسخة منه بدار الكتب
وضعها المصنف في علم الكلام رقم ٧٤٣ وطبع في مصر أيضاً

٨٤ — «كتاب السياسة المدنية» ويعرف بمبادئ الموجودات طبع في
حيدرآباد سنة ١٣٥٦ وترجم إلى العبرية ويرجح أن مترجمه
هو موسى بن طبول الذي أتم الترجمة حوالي سنة ١٢٤٨ م. وقد
أشار إليه ابن ميمون في كتابه دلالة الحائرين وأوصى تلميذه
ابن طبول ألا يقرأ في الفلسفة سواء لأنه من خير الثمار الشبيهة،
وتوجد الترجمة العبرية بالمكتبة الملكية في ثلاث نسخ مختلفة وقد
نشره M. Philipporski في مجموعة سماها Sépher ha-Asiph
أي المنسخ في سنة ١٨٥٠ بمندرة. ويقرر مونك أن النص العبري
يتفق تماماً مع الوصف الذي ورد في كتاب صاعد عن كتاب
مبادئ الموجودات.

٨٥ — «كتاب جوامع كتب النواميس لأفلاطون» نجد عند القفطي
كتاباً لفارابي باسم «كتاب النواميس» وعند ابن أبي أصيبعة
«كتاب جوامع السياسة مختصراً» وأعلهما نفس الكتاب

الأول الذي توجد نسخة خطية منه بمكتبة ليدن رقم ١٤٢٩

٨٦ — « كتاب الأنفاظ الأفلاطونية ، وتكوين السياسة الملوكية

والأخلاق » . يوجد هذا الكتاب منسوباً للقاراني بمكتبة

أياصوفيا رقم ٢٨٢٠

٨٧ — « كتاب في الاجتماعات المدنية »

٨٨ — « كتاب الفحص المدني »

٨٩ — « رسالة أبي نصر القاراني في السياسة » نشرها الأب شيوخو

عن نسخة خطية بانمانيكان وذكر في مقدمتها أنه لم يجد لهذه

الرسالة ذكراً عند الذين ترجوا للداري وتوجد نسخة منها بمكتبة

الجامعة

٦ — كتب متنوعة

١ — تعليقات عامة على فلاسفة اليونان

٩٠ — « كتاب في أغراض أفلاطون وأرسطوطاليس »

٩١ - ٩٢ — « كتب في اتفاق آراء أرسطوطاليس وأفلاطون » وأعله

« كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون والإلهي

وأرسطوطاليس » الذي طبع في ليدن سنة ١٨٩٥ ضمن « مجموعة

الثمرّة المرضية في بعض الرسائل الفارابية» وطبع في القاهرة
ضمن «المجموع للمعلم الثاني الفارابي» سنة ١٩٠٧ وتوجد
نسخة منه بدار الكتب المصرية رقم ٣٢٥ حكمة .

٩٣ — «كتاب الفلسفتين ؟ أفلاطن وأرسطو»

٩٤ — «كتاب في الحق براء أبقراط وأفلاطن»

٩٥ — «كتاب الرد على جالينوس في تأوله من كلام أرسطو على
غير معناه»

٩٦ — «كتاب التوسط بين أرسطو وجالينوس»

٩٧ — «كتاب الرد على يحيى النحوى في ردّه على أرسطوطالس»

٩٨ — «كتاب في الدعاوى المنسوبة إلى أرسطوطالس مجردة عن
بياناتها وحججها» طبع في حيدر أباد سنة ١٣٤٥ هـ وتوجد

نسخة منه بدار الكتب المصرية رقم ٧٦٦ حكمة

٩٩ — «شرح رسالة الملأ الأعلى لزينون» طبعت في حيدر أباد سنة

١٣٤٨ هـ باسم «شرح رسالة في العلم الأعلى تأليف زينون

الكبير» وتوجد نسخة منها بدار الكتب المصرية رقم

٤٥٣ حكمة

١٠٠ — «كتاب في الأشياء التي يحتاج أن تعلم قبل الفلسفة» طبع هذا

الكتاب في ليدز سنة ١٨٩٥ ضمن مجموعة « الثرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية » باسم « كتاب ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » وطبعته المطبعة السلفية أيضا وقد أوردناه في هذا الباب لأنه يتناول في الواقع الكلام على تاريخ الفلسفة اليونانية وعلى تصنيف لكتب ارسطو وهو يعد مقدمة لدراسة ارسطو .

ب — متفرقات

١٠١ — « كلام في معنى اسم الفلسفة »

١٠٢ — « كلام في اسم الفلسفة وسبب ظهورها وأسماء المبرزين فيها وعلى من قرأ منهم » ، وقد أوردته ابن أبي أصيبعة في ترجمته للفارابي

١٠٣ — « كلام له في لوازم الفلسفة »

١٠٤ — « تعليق كتاب في الحكمة » ، طبع بحيدر آباد في سنة ١٣٤٦ هـ

باسم « التعليقات » ، ويظهر من هذا الكتاب أنه يشتمل على تعليقات مختلفة الموضوع ترجح أنها جمعت من كتابات مختلفة جمعها أحد النساخ . وتبدأ كل فقرة من فقرات الكتاب بهذه الصيغة : « وقال » ، وتوجد نسخة من هذا الكتاب بدار الكتب المصرية رقم ٧٣٨ حكمة ، وأوقد سمها مصنف الدار

« التعليقات في فلسفة التوحيد » ، ولم نهتد إلى سبب معقول لهذه التسمية الجديدة .

١٠٥ — « فصول مما جمعه من كلام القدماء » .

١٠٦ — « كتاب إحصاء العلوم » ، ترجم هذا الكتاب إلى العبرية Kalonymos ben Kalomynos المتوفى حوالى سنة ١٣١٤ م ، وتوجد نسخة منه في مكتبة De Rossi ببارما رقم ٥٨ : ٧٧٦ .

وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية عن الأصل العربى الموجود بمكتبة الأسكوريال رقم ٦٤٣ ، وتوجد له أكثر من ترجمة لاتينية ، فقد ترجمه John of Spain المعروف أيضاً باسم John of Seville و John of Toledo و John of Luna or Limia و John Avendehut أو ابن داود المتوفى حوالى سنة ١١٥٧ م ، وتوجد نسخة من هذه الترجمة بمكتبة المتحف البريطانى (Cotton MS. Vesp. BX. 13th Century) ، ونشرها في سنة ١٦٣٨ م Guiliemus Comerarius الذى كان أستاذاً لللاهيات بجامعة باريس في ذلك الوقت ، واسم الكتاب باللاتينية «Alpharabū vetustissimi Aristotelis interpretis, opera omnia, quae latina lingua»

وقد ترجم إحصاء العلوم إلى اللاتينية مرة أخرى Gerards de Cemonia المتوفى سنة ١١٨٧ م ، وتوجد هذه الترجمة باسم «De Scientiis» في مكتبة

باريس رقم 148 V. — 148 fols 9335 . وفي سنة ١٩٠٧ نشر الدكتور
Eilhard Wiedmann ترجمة ألمانية للمصطلح الخاص بعوالم النعالي .

وقد نسبت ترجمة لائينية أخرى إلى Dominicus Guindtssalinus ،
غير أن وستنفيلد «Wüstenfeld» يرى أن هذا خطأ نشأ من نسخة كتاب
Guindissalinus المسمى De Divisione Ppilsophiae إلى التارابي . غير أن
ولف يرى أن جنديسالينوس قد أدمج في كتابه هذا نحو ثلثي كتاب الفارابي
المسمى إحصاء العلوم . وقد وازن الدكتور لدفيج باور Ludvig Bauar بين
الكتابين وفارن أحدهم بالآخر وانتهى إلى أن جنديسالينوس قد أدخل
نفس كتاب الفارابي بنفسه في كتابه عن « تقسيم الفلسفة » الذي
أشرنا إليه .

وقد طبع النص العربي لأول مرة في مجلة العرفان سنة ١٩٢١م عن نسخة
يرجع تاريخها إلى القرن الثالث عشر الميلادي . وطبعه مرة أخرى الأستاذ
عثمان أمين في سنة ١٩٣١ .

وقد ترجم فارمر باب الموسيقى إلى الإنجليزية بعد مقارنة النصوص
اللائينية والعربية المختلفة . ونشره في المجلة الاسيوية المللكية ، عديولييه ١٩٣٢

١٠٧ — « كلام في الجن وحال وجودهم »

١٠٨ — « كلام في الجوهر »

١٠٩ — « كتاب الفصوص » توجد نسخة خطية من هذا الكتاب

بدار الكتب المصرية رقم ٥٧ مجاميع وقد طبع في مصر سنة

١٩١٧ وعليه تعيق ليحيى بن حبشى السهروردى باسم « عجائب

النصوص في تهذيب الفصوص » وكذلك توجد نسخة أخرى

رقم ٢٠٥ حكمة وعينها شرح محمد بدر لدين الخليل طبعت باسم

« نصوص الحكم على فصوص الخسك للفراي » . وقد طبع

هذا الكتاب بمحمد آباد سنة ١٣٤٥ هـ . وعلق عليه Horten

في سنة ١٩٠٦ ونشره في أوروبا

١١٠ — « جوابات لمسائل سئل عنها » يقول ابن أبي أصيبعة أنه يحتوي

على ثلاث وعشرين مسألة . وقد طبع هذا الكتاب في ليدن

سنة ١٨٩٥ وفي مصر سنة ١٩١٧ وفي حيد آباد سنة ١٣٤٥ .

وهو يحتوي على ثمان وخمسين مسألة .

١١١ — « رسالة في قود الحيوش »

١١٢ — « كلام له في المعاش والحروب »

١١٣ — « كلام أملاه على سائل سأل عن معنى ذات ومعنى جوهر

ومعنى طبيعه »

١١٤ — « مختصر كتاب الهدى »

١١٥ — « مختصر كتاب النذر »

١١٦ — « كلام من املائه وقد سئل عما قال ارسطوطالس في الحار »

١١٧ — « كلام له في الملة والفقه مدني » .

ويوجد بمكتبته الجامعة مخطوط يشتمل على عدة رسائل بالفارسية منسوبة إلى أبي نصر الفارابي وقد تفضل المستر آبري وراجع معي هذه الرسائل مراجعة أولية تبينت منها أن هذه المجموعة تشتمل في الواقع على فهرست رسائل أخوان الصفاء ورسالة الحدود الموجودة ضمن رسائلهم مترجمة إلى الفارسية .

مكانة العلميّة

قدّمتنا بين يديك مصنّفات الفارابي ، وأنت ترى من عددها أن حياته العلمية كانت خصبة وافرة الإنتاج ، أخرجت للناس ما نيف على المائة من الكتب والرسائل التي تناولت جميع علوم الفلسفة في أوسع معانيها . على أن شهرة الفارابي ترتكز بنوع خاص على عظيم عنايته بالمنطق ، فإن مصنّفاتة فيه قد تناولت ما غفل عنه الكندي وغيره ممن تقدم الفارابي وملاّت ما خلفوه من فراغ .

ويذهب B. Hauréau إلى أن منطق الفارابي لم يستحدث شيئاً في نظريات أرسطوطاليس . غير أنه يظهر أن ابن رشد لم ير هذا الرأي وإعما لاحت له فروق بين منطقهما كتب عنها مقالة في التعريف بجهة نظر كل منهما في هذا العلم وكيف اختلف نظر الفارابي فيه عن نظر أرسطوطاليس . وكذلك يقرر «Steinschneider» عند كلامه على كتاب القياس أن

فيلسوفنا كان في هذا الباب بعيداً عن سلطان المعلم الأول ، وأنه أظهر من استقلال الرأي الشيء الكثير .

ومهما يكن من شيء فإن عناية الفارابي بالمنطق واهتمامه بشرح آراء المعلم الأول وبيان فلسفته وتقريب فهمه إلى معاصريه ، جعل له عند العرب مكانة لا تداني ، حتى أنهم لقبوه بالمعلم الثاني .

١٠ وقد فهم Hammer خطأ أن الفارابي سَمَّى بالمعلم الثاني لأنه كان ثاني فلاسفة المسلمين المبرزين . ونحن نجد هذه التسمية لأول مرة عند البيهقي ثم نجدها بعد ذلك عند الشهرزوري . وقد ذهب طاشكبرى زاده وحاج خليفة إلى أن لهذه التسمية سبباً هو أن الفارابي صَنَّف كتاباً سماه « التعيم الثاني » هذَّب فيه وصَحَّح ما ترجمه الأوائل من كتب المعلم الأول .

١١ يقول طاشكبرى زاده في كلامه على ما ترجم من كتب أرسطو :

« وبقيت تلك التراجم هكذا غير محررة بل أشرف أن عفت رسومها إلى زمن الحكيم الفارابي . ثم إنه التمس منه ملك زمانه منصور بن نوح الساماني أن يجمع تلك التراجم ويجعل من بينها ترجمة ملخصة محررة مهيبة مطابقة لما عليه الحكمة ، فأجاب الفارابي وفعل كما أراد ، وسَمَّى كتابه التعليم الثاني . فذلك لَقَّب بالمعلم الثاني . وكان هذا في خزانة المنصور زمان السلطان مسعود من أحفاد منصور كما هو مسوداً بخط الفارابي غير مخرج

إلى البياض ، إذ الفارابي غير ملتفت إلى جمع تصانيفه ، وكان الغالب عليه
السياحة على زى القلندرية . وكانت تلك الخزانة بأصفهان وتسمى صوان
الحكمة . وكان الشيخ أبو علي ابن سينا وزيراً لمسعود وتقرّب إليه بسبب
الطب حتى استوزره وسلم إليه خزانة الكتب ، فأخذ الشيخ الحكمة من
هذه الكتب ، ووجد فيها بينها التعليم الثاني وخلص منه كتاب الشفاء .
ثم إن الخزانة أصابها آفة فاحترقت تلك الكتب ، فاتهم أبو علي بأنه أخذ
من تلك الحكمة مصنفاته ثم أحرقها لئلا تنتشر بين الناس ولا يطلع
عليه أحد .

أما طاشكبرى زاده فلا يصدق هذه الرواية ، ويقرر أن منشأها حسد
الحاسدين لأبي علي . وينفى حاج خليفة أيضاً عن ابن سينا تهمة حرق الخزانة
لأن الشيخ - أي ابن سينا - « مقر بأخذه الحكمة من تلك الخزانة كما صرح
في بعض رسائله ، وأيضاً يفهم في كثير من مواضع الشفاء أنه تلخيص
التعليم الثاني » .

وفي الحق أن ابن سينا تقرّب إلى نوح بن منصور وطبّه واستأذنه
في الاطلاع على دار كتبه فأذن له ، وابن سينا يصرح أيضاً بأنه كان يقرأ
كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو دون أن يفهم ما فيه حتى ألقت المقادير
بين يديه كتاب الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة ، فاستطاع حينذاك
أن يفهم كتاب أرسطو .

وهو يصرّح أيضاً في كتاب الشفاء بأنه يلخص آراء القدماء .
ولكننا مع هذا نجد في رواية مفتاح السعادة وكشف الظنون = كثيرا
من الأغلاط :

فمنصور بن نوح لم يكن ملكاً قبل سنة خمسين وثلاثة ، أى بعد وفاة
الفارابي بأحد عشر عاماً . ولم يكن السلطان مسعود من أحفاده ، ولم يستوزر
ابن سينا وإنما استوزره شمس الدولة في همدان . ولم تكن خزانة الكتب
في أصفهان وإنما كانت في بخارى .

ومما يرجح الشك في هذه الرواية أيضاً أننا لا نجد عند المؤرخين المتقدمين
كتاباً للفارابي باسم التعليم الثاني .

ومهما تعددت الروايات في سبب تسمية الفارابي بالمعلم الثاني فإنها جميعاً
تتلاقى في الدلالة على ما كان له من عظيم القدر ورفيع المكانة .

والواقع هو أن إنتاج الفارابي لم يكن مقصوراً على الناحية المنطقية بل
نراه قد تداول بالشرح والتعليق كثيراً من كتب المتقدمين في مختلف العلوم ،
وصنّف كتباً في الأخلاق ، والسياسة ، وما بعد الطبيعة ، وفي علم النفس ،
وعلم الحيوان .

= أما كتبه في الموسيقى ففريدة في بابها ، بليغة الدلالة على علو كعبه
في هذا الفن . حتى قرر G. Farmer أن الفارابي « إذا كان معلماً ثانياً

في الفلسفة ، فهو العلم الأول في الموسيقى . وأن كتاب الموسيقى الكبير كان عمدة الباحثين في هذا الفن ، وأنهم جميعاً من عرب وترك وفرنس وهنود قد بايعوا الفارابي واعترفوا له بالإمامة ، من ابن سينا في القرن الحادى عشر إلى طنطاوى جوهرى في القرن العشرين .

وإذا شئنا أن نعرض لأسلوب الفارابي في الكتابة ومنهجه في التأليف معتمدين على ما وصل إلينا من مصنفاته ، ألفينا أن كتبه تنقسم إلى نوعين : كتب كاملة ، كالمدينة الفاضلة ، وإحصاء العلوم ، وتحصيل السعادة ، والتنبيه على سبيل السعادة ، ومعانى العقل ، والجمع بين الحكيمين ، والسياسات المدنية ، وفضيلة العلوم والصناعات ، وكتاب الموسيقى ، ورسالة الفصوص . وهذه تمتاز بالقصد في اللفظ والعمق في المعنى مع دقة في التعبير وقوة في التماسك وحسن الانسجام والنظام في التأليف وربط المواضيع ربطاً منطقياً محكماً .

ثم نوع آخر من الرسائل لا تسمو إلى هذا المستوى ولا ترتفع إلى هذه الجودة ، كرسالة التعليقات ، ورسالة في جواب مسائل سئل عنها وهذه نرجح أنها جمعت بعد الفارابي ففيها تفكك ووثب من فكرة إلى أخرى دون ارتباط بين الفكرتين وغياب لوحدة التأليف التي نراها بادية في النوع الأول . وهذه الرسائل تبدأ كل فقرة منها بهذه الصيغة « سئل فقال » أو « قال أبو نصر » مما يدل على أن هناك رواية يروى عن الفارابي .

نضرب مثلاً لغيب وحدة التأليف والوثب من فكرة إلى أخرى دون ارتباط بين الفكرتين ، برسالة في جواب مسائل سئل عنها . فإنك تجده يتكلم عن كيفية الألوان وحقيقتها ، ثم عن المازجة وأنها فعل كل واحدة من الكيفيتين في الأخرى وانفعال كل واحدة منها عن الأخرى ، ثم ينتقل إلى الكلام عن ماهية الجن فالخشونة والملاسة فالأشياء الكثيفة ، ثم يتكلم عن الحفظ والفهم أيهما أفضل ، فهل العالم فاسد أم لا ، وهكذا ينتقل من موضوع إلى آخر لا يمت له بصلة مما يدل على أن مثل هذه الرسائل إذا صحّت نسبتها إلى الفارابي فإنها جمعت بعده ، جمعها تلاميذه أو النسخ ثم سوّها كما شاءوا .

ومهما يكن من شيء فإن مصنفات الفارابي تدل على نزعة في التفكير .
يميزها عدة خصائص .

أولها : ميله إلى التوفيق بين الآراء المتناقضة وتأويلها تأويلاً يجمعها جميعاً في صعيد واحد . انظر مثلاً إلى كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس » ثم انظر إلى اسم كتابه الضائع « في اتفاق آراء ابقرات وأفلاطون » وإلى كتابه « التوسط بين أرسطوطاليس وجالينوس » ثم انظر إلى قوله في العلم الذي ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة تجد أنه

يبسط رأى أفلاطون في أن ذلك العلم ينبغي أن يكون علم الهندسة . فرأى
ثاوفرسطس الذى قدّم علم إصلاح الأخلاق، فقول بواتيس في تقديم علم الطبائع
واندر ونيقوس في تقديم علم المنطق، ثم يجمع بين هذه الآراء المتناقضة ويقول:
إنه ليس ينبغي أن يرذل واحد من هذه الآراء التى يأخذ بها جميعا ويضع لها
نوعا من الترتيب والنظام .

وقد بذل الفارابى في التوفيق بين النظريات الفلسفية المتناقضة جهدا
منقطع النظير وهو في الواقع من المتخيلين في الفلسفة لأن العناصر الأساسية
في فلسفته مستمدة من تعاليم المدارس التى تقدمته . بل إن فلسفة الفارابى
تكاد تكون صورة صادقة لتيارات التفكير في عصره . اذ تأثر في آرائه
بما كان يحيش به علم الكلام حينذاك وبما كان ينشأ حوله من جدل بين
الفرق الإسلامية المختلفة .

وقد عاصر الأشعرى معتزلا يقول كما قال الجبائى ثم سنيا يشن الغارة
على المعتزلة ويسفّه آراءهم وينقض مذهبهم .
وكان على كثر من الباطنية التى مالت إلى دين الجوس وقالت بصانعين
وشاهد عصره دعوة الحلاج ومصرعه .

وعرض لسائر المتكلمين فلم يحسن الرأى فيهم «لأنهم يعنون بالعقل بادى
الرأى المشترك ولأن بعضهم لم يبالي بأن يستعمل الكذب والمغالطة والبهت

والمكابرة لنصرة الدين وإزالة الشبهات عنه . » وتتلذذ لنصراني يتلقى عنه العلم الحكيم ، ودرس أفلاطون وأرسطوطاليس محرفين عن أصلهما بارزين في زى الافلاطونية الحديثة ، وفهم افلوطين غير قاصد ولا عامد . لأن تعاليمه وصلت إلى العرب في كتاب أوولوجيا أو الربوبية منسوبة إلى أرسطو .

فجاءت فلسفته مزاجا من كل هذا . فالفارابي فيلسوف متكلم متصوف ، وهو إذا كان من المتخيرين في الفلسفة فهو أيضا من المتخيرين في الكلام . بل قل إنه يفهم الدين بالفلسفة ويحل عويصات المشا كل الفلسفية بالاستغراق في التصوف .

فالفارابي من المتخيرين في الفلسفة لأن العناصر التي تؤلف فلسفته مستمدة من تعاليم المدارس الفلسفية التي تقدمته . فهو أفلاطوني في قوله بأن ملابسة النفس للمادة عاتمة لها عن الإدراك . وأن تجردها منها هو الوسيلة المثلى لإدراك الماهيات إدراكا صحيحا .

وسياسات الفارابي زاخرة بتعاليم أفلاطون قال مثله بالملك الفيلسوف الذي يقود سفينة المجتمع إلى السعادة . وتصور مدينة فاضلة هي الأولى من نوعها عند فلاسفة الإسلام وهي قريبة الشبه جدا بجمهورية أفلاطون . ومدنه الجاهلية لا تعدو كثيرا المدن الفاسدة التي نجد لها في الكتاب الثامن من الجمهورية .

والفارابي مشاء لقوله بأن الله عقل محض . وأنه مبدء الحركة . وأن كل موجود في هذا العالم مؤلف من مادة وصورة لا تنفك إحداها عن الأخرى . وأن المادة إمكان محض وأن الصورة هي التي تعين الوجود . وهو لا ينحرف عن أرسطوطاليس عندما يقرر أن الحركة هي التي تربط الصورة بالمادة . وكذلك في قوله ان الأجرام السماوية أجرام بسيطة تتحرك دورا حركة سرمدية .

وهو مشاء في أخلاقياته إذ هو لا يسمو إلى أخلاقيات أفلاطون التي تعنى بالفضيلة والواجب ، وإنما يهبط إلى مذهب أرسطوطاليس ويقرر أن السعادة هي الغاية القصوى لجميع الأفعال الإنسانية . وعلى هذا الأسس الزلق يبحث فيما هي أركان السعادة على ما يفهما الناس عرفا ويسعون لتحصيلها في الدنيا .

وهو من أصحاب الأفلاطونية الحديثة بل لعلمها أكثر المذاهب أثرافيه . فقد تأثر بنزعتها إلى نفي الخلاف بين أفلاطون وأرسطوطاليس . فحاول الجمع بين الحكيمين . ومذهبه في العقل مستقى من مذهب الاسكندر الأفروديمي بالرغم مما نلاحظه بينهما من فروق . وقد سلك مسلك الأفلاطونية الحديثة في القول بصدور العالم عن الله تعالى على جهة الفيض بعد أن عدل هذا المذهب تعديلا يتواءم وعدد السموات التي ورد ذكرها في القرآن .

وهو إذا كان من المتخيرين في الفلسفة فهو أيضا من المتخيرين في الكلام .

هو تارة سنى يقرر أن كل كائن من خير وشر منبعث عن الإرادة الأزلية و « أنك لن تجد في عالم الكون طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سبب ويرتقى الى مسبب الأسباب . ولا يجوز أن يكون الانسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد الى الأسباب الخارجة التي ليست باختيارية . وتستند تلك الأسباب الى الترتيب ، والترتيب يستند الى التقدير ، والتقدير يستند الى القضاء ، والقضاء ينبعث عن الأمر وكل شيء بقدر »

« فان ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء فاستكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث ، فان كان غير حادث ، فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده . ويلزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ، ولزم القول بأن اختياره مقضى فيه من غيره . وإن كان حادثاً ، ولكل حادث سبب ، ولكل حادث محدث ، فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه . فاما أن يكون إيجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير نهاية . أو يكون وجود الاختيار فيه لا باختيار فيكون محمولا على ذلك الاختيار من غيره ، وينتهى الى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره ، فينتهى الى الاختيار الأول الذي أوجب ترتيب الكل على

ما هو عليه ، فانه ان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس . فتبين من هذا أن كل كائن من خير وشر يستند الى الأسباب المنبثقة عن الإرادة الأزلية . »

وهو كذلك يذهب مذهب أهل السنة في جواز رؤية الله تعالى في الآخرة فيقول :

« والحق الأول لا يخفى عليه ذاته وليس ذلك باستدلال . فجائز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته . فاذا تجلّى لغيره مغنياً عن الاستدلال وكان بلا مباشرة ولا مماسة . كان مرثياً لذلك الغير . حتى لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموساً أو مذوقاً أو غير ذلك . وإذا كان في قدرة الصانع أن يجعل قوة هذا الإدراك في عضو البصر الذي يكون بعد البعث ، لم يبعد عن أن يكون تعالى مرثياً يوم القيامة من غير تشبيه ولا تكيف ولا مسامحة ولا محاذاة ، تعالى عما يشركون »

والفارابي نراه تارة أخرى ينجح الى رأى المعتزلة . فلا يقبل الكلام على ظاهره ويقول بالتأويل . ويقرر الوجوب والعدل والحسن والقيح العقليين . ثم يرسم موازين للفضيلة والرذيلة ، ويصف طريق العدول عن خلق الى غيره فيقول « انه يجب أولاً أن نحصى الأخلاق خلقاً خلقاً ونحصى الأفعال الكائنة عن خلق خلق . ومن بعد ذلك ينبغي أن نتأمل وننظر أى خلق

نجد أنفسنا عليه . وهل ذلك الخلق الذى اتفق لنا منذ أول أمرنا جميل ؟ أم قبيح ؟ والسبيل الى الوقوف على ذلك أن نتأمل ذلك وننظر أى فعل إذا فعلناه لحقنا عن ذلك الفعل اللذة ، وأى فعل إذا فعلناه لم نلتذ به ، وإذا وقفنا عليه ، نظرنا الى ذلك الفعل هل هو فعل يصدر عن الخلق الجميل ، أو هو صادر عن الخلق القبيح ؟ فإذا كان ذلك كائناً عن خلق جميل قلنا إن لنا خلقاً جميلاً . وإن كان ذلك عن خلق قبيح ، قلنا ان لنا خلقاً قبيحاً . فهذا يتفق على الخلق الذى نصادف أنفسنا عليه أى خلق هو . وكما أن الطبيب متى وقف على حال البدن بالأشياء التابعة لأحوال البدن ، فإن كانت الحالة التى صادف عليها البدن حال صحة احتال فى حفظها على البدن ، وإن كان ما صادف ابدن عليه حال سقم استعمل الحيلة فى إزالة ذلك السقم . كذلك متى صادفنا أنفسنا على خلق جميل احتلنا فى حفظه علينا ، ومتى صادفناها على خلق قبيح استعملنا الحيلة فى إزالته . فإن الخلق القبيح هو سقم نفسانى فينبغى أن نحتذى فى إزالة أسقام النفس حذو الطبيب فى إزالة أسقام البدن . ثم ننظر بعد ذلك الحق القبيح الذى صادفنا أنفسنا عليه . هل هو من جهة الزيادة ؟ أو من جهة النقصان ؟ وكما أن الطبيب متى صادف البدن أزيد حرارة أو أنقص ردد الى التوسط من الحرارة ، وبحسب الوسط المحدود فى صناعة الطب ، كذلك متى صادفنا أنفسنا على الزيادة أو النقصان فى الأخلاق رددناها الى التوسط بحسب الوسط المحدود فى هذا الكتاب .

وظاهر من هذا أن الفارابي قد تناقض في هذا الموضوع تناقضاً لا يستطيع تكيفه ، إذ هو تارة يقرر القدرة والاختيار وتارة أخرى يقول بغير ذلك .

هو كل هذا ، وهو فوق هذا متصوف يقول بوحدة الوجود والتجلي ، ويقول « أنت إذا اكتسبت ظلاً من صفاته قطعك ذلك عن صفات البشر وقلع عرقك عن مغرس الجسمية . فوصلت الى إدراك الذات من حيث لا تدرك ، فتمتدحت بأن تدرك ألا تدرك فذلك عليك أن تأخذ من اطونه الى ظهوره ، فيظهر لأعلى وعالم الربوبية عن الأفق الأسفل وعالم البشرية » وكذلك يقول :

« ان لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن ، فاجهد أن تتجرد خيئته بحق . فلا تسأل عما تبشره فان أمت فويل لك ، وان سلمت فطوني لك ، وأنت في بدنك كأنك لست في بدنك ، وكأنك من صقع الماكوت . فتري ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . فلتأخذ بك عند الحق عهداً الى أن تأتيه فرداً »

وقد قسم « De Boer » فلاسفة الاسلام في القرن العاشر الميلادي الى مدرستين :

إحداها مدرسة الفلاسفة الطبيعيين الذين اهتموا بالجانب التجريبي
فقتصروا بحثهم على ظواهر الطبيعة المادية المحسوسة مثل تخطيط البلدان وأحوال
الشعوب . وكانوا يتحرون دائما البحث عن آثار الأشياء المحسوسة ، فإذا سموا
عن ذلك إلى البحث في النفس والروح والله ، عرفوا الله تعالى بالعلّة الأولى
أو الخالق الحكيم الظاهرة حكمته في مخلوقاته . وكان أبو بكر بن محمد الرازي
زعيم هذه المدرسة .

أما الثانية فمدرسة المناطقة أو الإلهيين وهؤلاء وجهوا عنايتهم إلى المنطق
والإلهيات . وهم لا يعبأون بالجزئى إذ له عندهم مكان ثانوى وإنما يتحرون
البحث في الكليات ويحاولون فهم الجزئى من مبادئه

وقد جعل De Boer على رأس هذه المدرسة أبا نصر الفارابى .
غير أن Carra de Vaux لا يشاطره هذا الرأى ولا يعتبر أن هناك
مذهبين متعارضين فى الحقيقة ، بل يرى أنهما جانبان لمذهب أعم وأشمل .
فالرازي — وقد كان طبيبا وعالما طبيعيا مشهورا — إنما يوجه عنايته بالطبع إلى
النواحي المحسوسة فى هذا المذهب .

والفارابى — بما كان له من براعة فى المنطق ومهارة فى الرياضيات
والتصوف — إنما يمثل الجانب النظرى الجرد من المذهب المذكور ، ثم ابن
سينا فقد جمع بين الجانبين .

وإذا كان «De Boer» يرى أن مدرسة الفارابي قد انحصرت في أبي
زكريا يحيى بن عدى الذى اشتهر أمره كمترجم لمصنفات أرسطو ثم في تلميذ
يحيى، أبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني ، ثم وجدت في آخر
تلاميذها أبي حيان التوحيدى انحرافا إلى الأدب والتصوف لاشى من نشاطها
وحد من حياتها ، فإنا نرى أن ذلك لم يكن ختاماً لأثر الفارابي في الفلسفة ،
فإن ابن سينا بكتبه تخرّج وبكلامه انتفع ، وقد نأثر بكتب الفارابي تأثراً بليغاً
أتاح لأوليرى «O'Leary» أن يقرر أنه ليس شىء مما يوجد في فلسفة ابن سينا
وابن رشد إلا وبذوره موجودة عند الفارابي .

وكذلك نلمس أثر الفارابي في أبي الفرج بن الطيب الجائليق واحداً
أشدّ الوضوح ، فقد نهج في تفسير القاطيغورياس منهج الفارابي . بل إن
النصف الأول من كتابه ليس شيئاً أكثر من رسالة الفارابي « في ما ينبغي
أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » .

وأثر الفارابي في ابن رشد قوى إلى أقصى حد ، فكتبه « فصل المقال
فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال » قد استقى فكرته من كلام الفارابي
على حدوث العالم في كتاب الجمع بين الحكيمين ، حتى إننا لنجد بينهما
وحدة في الأفكار واتقاف في ترتيبها وفي كثير من العبارات والنتائج التي وصلا
إليها وفي القول بالتأويل لمعرفة ما جاءت به الشريعة على أساس صحيح وفي
القول بمعرفة الصانع بدليلين : دليل العناية ودليل الاختراع .

وكل ما بين الحكيمين من فروق هو أن الفارابي يروي حكاية الخلق عن النصرانية ، أما ابن رشد فيروي حكاية الخلق عن القرآن .

ولسنا نغلو في الحكم كثيراً إذا قررنا أنه لا جديد لابن رشد في هذا الكتاب إلا قانون التأويل الذي أوضح به ما يجوز تأويله وما لا يجوز .

ويظهر أن ابن رشد عندما أراد الرد على الغزالي لم يجد خيراً مما قرره الفارابي من قبل فصاغه في عبارته بعد أن مهد لذلك تمهيداً اقتضاه الحال .

ونجد أثر الفارابي أيضاً في مصر في أبي الحسن علي بن رضوان وأبي القاسم الشرعي الحسكي وموفق الدين عبد اللطيف البغدادي وفي ابن ميمون ومدرسته التي نقلت كثيراً من كتبه إلى العبرية فتناولها كثير من فلاسفة اليهود بالشرح والتعليق مثل هلال بن صموئيل وإيزاك لطيف من فلاسفة القرن الثالث عشر وبقى جرشون من فلاسفة القرن الرابع عشر وإبراهيم بياجو ويوسف بن شنتوب من فلاسفة القرن الخامس عشر .

وقد ترجم كثير من كتب الفارابي إلى اللاتينية واستفاد منها كثير من فلاسفة القرون الوسطى .

أما كتابه إحصاء العلوم فكان له أثر كبير على نظرية تصنيف العلوم في القرون الوسطى ، وقد تبين أن نظرية Gundissalinus في تقسيم الفلسفة ليست شيئاً آخر غير كتاب إحصاء العلوم . ويظهر أن أثر هذا الكتاب

كان بليغا جدا حتى أتيج لفارمر Farmer أن يقرر « أنه كان لا غنى عنه لمؤلفي المسيحية كما كان شأنه بالنسبة لفلاسفة الإسلام » .

فقد نقل الكتاب إلى انجلترا Daniel of Morlay الذي كان تلميذاً لجيرارده كريمونا ، وظهر أثره في مؤلفات Vincent of Beauvais (١١٩٠ - ١٢٦٤م) فإن الفصل الذي كتبه عن الموسيقى في كتابه Speculum Doctrinale قد نقله نقلاً حرفياً عن كتاب الفارابي .

ونجد كذلك أن Roger Bacon (١٢١٤ - ١٢٨٠م) أبا الفلسفة الحديثة يثني على كتاب الفارابي في إحصاء العلوم ويذكر فيلسوفنا بين عظماء المفكرين كأوقليد Euclid و بطليموس وسانت أوجستين .

وكذلك نلمس أثره في كثير من الكتاب الذين كتبوا عن الموسيقى مثل Jerome of Moravia و Simon of Tunsted (١٣٦٩م) و Raimon Lull (١٢٣٥ - ١٣١٥م) .

فالعلم الثاني كان له أثر بليغ في فلاسفة الإسلام الأوائل وفي فلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين .

ولعلك تلاحظ مما ذكرناه أنه كان مقروءا في مصر وبخارى وفي الأندلس وبغداد وفي الشام وأوروبا ، وأن مصنفاته التي ضاع الكثير منها مهدت السبيل لظهور ابن سينا وابن رشد ، وكانت نبراساً لحكماء المشرق والمغرب وسراجاً وهّاجاً يستضيئون بنوره ويسرون على هداه .

الفلسفة عند الفارابي

عند ما ترجم العرب كتب الفلاسفة اليونانية أو الكتب المنسوبة إلى
فلاسفة اليونان عربوا أيضاً اسم الفلسفة والفيلسوف واستعملوا هذين اللفظين
في مدلولهما

واصطلح فلاسفة الاسلام على النظر الى الفلسفة نظرة شمول جعلتها مرادفة
للعلم في ميادينه المختلفة ، وذكروا للفلسفة تعريفات تختلف أحياناً في مبناها
ولكنها تنتهي جميعاً إلى مؤدى واحد .

فالفلسفة عندهم هي كما يقول الفارابي « العلم بالموجودات بما هي موجودة »
يريد بذلك العلم بحقائق الموجودات على قدر الطاقة الإنسانية . والعلم المقصود
في هذا التعريف هو العلم اليقيني الذي تكتسبه النفس بسعيها ومجهودها ،
والذي يستند إلى البرهان العقلي وحده ، ولا يأخذ بالظن أو التقليد .
والغاية التي يقصد إليها من تعلم الفلسفة هي — في رأيه — معرفة الخالق

جل شأنه ، وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله .

ويوضح الفارابي السبيل لمن أراد تعلم الفلسفة فيقول : « وأما السبيل التي يسلكها من أراد تعلم الفلسفة فهي القصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية . والقصد إلى الأعمال يكون بالعلم ، وتام العلم بالعمل . وبلوغ الغاية في العلم لا يكون إلا بمعرفة الطبائع لأنها أقرب إلى فهمنا . ثم بعد ذلك الهندسة ... وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون أولاً بإصلاح الإنسان نفسه ثم بإصلاح غيره ممن في منزله أو في مدينته » .

ونحن نرى من هذا أن الفلسفة في رأى الفارابي علم وعمل . وهذا العلم ليس ميسوراً لكل الناس ، فإن الفيلسوف ينبغي أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية ، وأن يكون جيد الفهم والتصور ، حفوظاً ، صبوراً على السكد الذي يناله في التعلم ، محباً بطبعه للصدق وأهله ، والعدل وأهله ، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب ، تهون عليه بالطبع الشهوات ، والدرهم والدينار وما جانس ذلك ، كبير النفس عما يشين عند الناس ، ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسير الانقياد للشر والجور ، قوى الغزيمة على الشيء الصواب ، ثم بعد ذلك يكون قد ربي على النواميس ، وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه ، صحيح

الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها ، متمسكا بالأفعال الفاضلة ، غير مغل بالأعمال الجميلة .

هذا هو الفيلسوف على الحقيقة في نظر الفارابي . وهو يعدد أنواعا من الفلسفة ، ويجعلهم طبقات :

فالفيلسوف الباطل في نظره هو الذي يحتل العلوم النظرية دون أن يحاول إفادة الغير من هذه العلوم ، ودون أن يدرك الغرض الصحيح من تعلم الفلسفة فيذهب مذهب الجمهور في تحصيل السعادات المظنونة دون السعادات الحقيقية .

والفيلسوف البهرج هو الذي يتعلم العلوم النظرية دون أن يعود نفسه الأعمال الفاضلة الجميلة بل يكون تابعا لهواه وشهواته .

والفيلسوف المزور هو الذي يتعلم العلوم النظرية من غير أن يكون معدا لذلك بانطباع فإنه ينتهي به الأمر إلى ضياع ما حصله من العلوم .

قلنا إن الفلسفة عند الفارابي علم وعمل ، وهو يرى أن الأمور الموجودة في هذا الكون تنقسم إلى قسمين :

أمر ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا وهذه ليس للنفس الإنسانية عليها من سلطان وإنما تحاول جهدها أن تصل إلى العلم بحقيقتها .

وأمر إرادية تخضع لإرادة الإنسان فيحاول العلم بهما وبقوانينها ليميز
الخير من الشر والجيد من الزائف فيقدم على الفعل وهو على بينة من الأمر
وبصيرة بعواقبه وغاياته .

مثل هذا التصور جعل الفارابي يقسم الفلسفة إلى قسمين :

الأول — يشمل الفلسفة النظرية وغايتها استكمال النفس بمعرفة الموجودات
التي ليس للإنسان فعلها .

والثاني — يشمل الفلسفة العملية ، وغايتها معرفة الأشياء التي شأنها أن
تفعل والقوة على فعل الجليل منها .

فقائدة الفلسفة النظرية هي تحصيل ما استعداد له الإنسان من الكمال
العلمي ، أما العملية فقائدها العلم والعمل لتمرن النفس على الفضائل وتجنب
الرذائل .

والفلسفة النظرية تنقسم في رأي الفارابي إلى ثلاثة أقسام . هي العلم
الرياضي أو علم التعاليم ، والعلم الطبيعي ، والعلم الإلهي .

أما الفلسفة العملية ويسمونها أيضا الفلسفة المدنية فتقسم إلى قسمين :
علم الأخلاق ، وعلم السياسة .

ونشكل من الأقسام الرئيسية للفلسفة النظرية فروع تتناول أصنافا من
العلوم ، فعلم التعاليم أو العلم الرياضي يشمل علوم العدد والهندسة والمناظر

وعلم النجوم التعليمي والموسيقى والأشغال والحيل .

أما العلم الطبيعي فله ثمانية أقسام :

الأول — العلم بأحوال الأمور العامة التي تشترك فيها الأجسام الطبيعية كالمادة والصورة والحركة والزمان .

الثاني — العلم بالأجسام البسيطة كالسماوات وعددها والعناصر الأربعة التي تتألف منها الأجسام وهي الماء والهواء والأرض والنار .

الثالث — العلم بكون الأجسام الطبيعية وفسادها على العموم .

الرابع — العلم بمبادئ الأعراض والانفعالات التي تخص العناصر الأربعة وحدها دون المركبات منها .

الخامس — يتناول النظر في الأجسام المركبة من هذه العناصر وكيفية تأليفها والعلم بما تشترك فيه .

السادس — علم المعادن .

السابع — علم النبات .

الثامن — علم الحيوان .

والقسم الثالث من الفلسفة النظرية هو العلم الإلهي أو علم ما بعد

الطبيعة . ويسميه الفارابي العلم الكلي ، وذلك لأن علوم التعاليم أو العلم

الرياضي والعلم الطبيعي إنما هي علوم جزئية لأن موضوعاتها بعض الموجودات

أو بعض الموهومات ، أما العلم الإلهي فهو علم كلي لأنه « ينظر في الشيء العام لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة والقوة والفعل وفي المبدأ المشترك لجميع الموجودات وهو الله سبحانه وتعالى » .

ويقسم الفارابي العلم الإلهي إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

الأول — يفحص عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودة .

✓ الثاني — يفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية كالمنطق والهندسة والعدد ، ويفحص عن مبادئ علم المنطق ومبادئ علوم التعاليم ومبادئ العلم الطبيعي ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها .

الثالث — يفحص عن الموجودات المجردة التي ليست بأجسام ولا في أجسام ، ويبحث عن وجودها وكثرتها ومراتبها وتفاضلها في الكمال إلى أن ينتهي إلى المبدأ الأقصى جل وعلا فيفحص عنه وعن وجوده وصفاته وصدور الموجودات عنه وارتباطها ببعضها ببعض وانتظامها ، ويبيّن أنه لا جور في شيء منها ولا خلل ولا تنافر ولا سوء نظام ولا سوء تأليف ، ثم يشرع بعد هذا في إبطال الظنون الفاسدة التي ظنت بالله عز وجل في أفعاله بما يدخل النقص فيه وفي أفعاله وفي الموجودات التي خلقها ، فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقين .

ومما لا يحتاج إلى بيان أن الفلسفة النظرية التي تنقسم إلى هذه الأقسام

التي ذكرناها تمثل في اواقع جملة العلوم النظرية . على أنه مما يسترعى النظر أن الفارابي مع قوله ان المنطق من العلوم النظرية فانه لم يذكره بين هذه العلوم ، ولهذا الأمر سببه فان الفارابي كان يرى أن العلم إما أن يكون مقصوداً لذاته وإما أن يكون آلة لتحصيل سواء . وقد ذكر الفارابي أن العلوم الآلية هي علم اللسان وعلم المنطق وإن كان المنطق جزءاً من الفلسفة عنده . وقد قسم علم اللسان عند كل أمة إلى سبعة أجزاء عظمى :

الأول — علم الألفاظ الدالة ، أي علم اللغة .

الثاني — علم الألفاظ المركبة .

الثالث — علم قوانين الألفاظ المفردة ، وهو يفحص أولاً في الحروف المعجمة عن عددها ومن أين خرج كل واحد منها في آلات التصويت وعن المصوت منها وغير المصوت وعن تركيبها لتأليف اللفظ الدال وعن الحروف الذاتية التي لا تبدل في بنية اللفظ عند لواحق الألفاظ من نشية وجمع وتذكير وتأنيث واشتقاق وغير ذلك ، وعن الحروف التي تقاس بها الألفاظ عند اللواحق وعن الحروف التي تندغم عندما تتلاقى . . . ثم من بعد هذا يعطى قوانين أمثلة الألفاظ المفردة ويميز بين الحالات الأولى التي ليست مشتقة عن شيء وبين ما هي مشتقة ، وكيفية الاشتقاق ، ويفحص عن الصحيح والمعتل ، وعن الألفاظ التي عسر النطق بها أول ما وضعت فغيرت حتى سهل

لنطق بها » . وهذا القسم يتناول في الواقع موضوع علم الصرف .

الرابع — ينقسم إلى شطرين : يتناول الأول علم النحو أى قوانين أطراف الأسماء والكلم عندما تتركب أو تترتب ، ويشمل الثانى قوانين أحوال التركيب والترتيب نفسه ، ويبين كيف تتركب الألفاظ وتترتب فى ذلك اللسان ، وعلى كم ضرب حتى تصير أقاويل . ثم يبين أيها هو التركيب والترتيب الأفصح فى ذلك اللسان . وهذا القسم يتناول علم المعانى وعلم البيان .

الخامس — هو علم قوانين الكتابة .

السادس — علم قوانين تصحيح القراءة .

والسابع — هو علم الأشعار ويشمل علمى العروض والقوافى .

وعلم اللسان على ما فصلناه إذا فرغنا من تحصيله وجب علينا حينذاك أن اشتغل بدرس المنطق الذى يعطينا « جملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات ، والقوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط فى المعقولات ، والقوانين التى يمتحن بها فى المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غلط .

فقوانين المنطق عند الفارابى قوانين عامة لها إلى كل علم مدخل ولا بد من مراعاتها حتى نصل إلى الحق اليقين .

وقد قسم الفارابى المنطق إلى ثمانية أجزاء تكلمنا عنها فيما سبق .

وألحق الفارابى بالمنطق كتابى الخطابة والشعر اللذين أفهما المعلم الأول على أنهما جزء من منطق أرسطو، والواقع أن هذا خطأ شاع بين العرب، وذلك لأن منطق أرسطو يتألف من الأقسام الستة الأولى فقط وهى التى تعرف بالأورغانون ومعناها الآلة لأنها كالآلات اللازمة فى البحث المستعمل فى كل علم، وذلك لأنها تتناول القواعد العقلية التى لا يستقيم دونها عمل الفكر .

هذه العلوم التى بسطنا لك أسماءها ومواضيعها هى فروع الفلسفة عند

الفارابى، ولكن هل الفلسفة علم فقط ؟

يقول الفارابى: إن للفيلسوف فى هذا الكون رسالة تتجاوز العلم والتحصيل، وتحقيق هذه الرسالة يخرج الفيلسوف من عزلة النظر والتأمل الى حياة العمل والكفاح .

بل إن الفارابى يذهب الى أبعد من هذا فيضع على عاتق الفيلسوف

إصلاح الفرد وتهذيب الجماعة وسياستهما على المثل الأعلى فى الحكم

أما الفيلسوف الذى يتكامل بالعلوم النظرية دون الجانب العملى فهو فى

نظره فيلسوف يهرج لا صلة بينه وبين الحياة ، فالحياة علم وعمل ولا بد

للفيلسوف من أن يمتاز فى عمله كما يمتاز فى علمه . ولهذا نجد الفارابى يجعل

أهمية كبرى لعلم الأخلاق وعلم السياسة

ويقدم الفارابي منها علم الأخلاق أو العلم الانساني وما فيه من موازين الخير والشر ومقاييس الفضيلة والرذيلة، حتى إذا كمل الإنسان نفسه وجعل شهوته للحق وحده، وزنه نفسه عن النقائص وبعد بها عن الشرور، أمكن حينذاك أن يكون عضواً فاضلاً في مدينة فاضلة، لأن الإنسان مدني بطبيعته وأنسى بغيرته، وهو في حاجة الى التعاون والاجتماع والى التآزر والتكاتف، لتحقيق الأسباب التي تكفل السعادة القصوى وهي غاية الفلسفة والغرض الأسمى من الوجود. وحياة الجماعات وأهل المدن وتعاونهم لتحقيق السعادة يتناولها العلم المدني أو علم السياسة.

إلى هنا بيتنا مذهب الفارابي في أقسام الفلسفة وهي عنده - كما رأيت - أشتمل على العلوم العقلية التي تقوم على البرهان الهندسي أو البرهان المنطقي ولكن هناك أيضاً طائفة من العلوم لا تقوم على هذه البراهين ولكنها تتميز في رأيه بعظيم الجدوى وجزيل المنفعة. هذه العلوم هي العلوم الشرعية وقد ذكر الفارابي منها علم الفقه وعلم الكلام أما الفقه فقد ذهب في تعريفه وتحديد موضوعاته مذهباً يقرب من رأى أبي حنيفة النعمان إذ جعله شاملاً للعقائد وللأحكام.

فقد روى عن أبي حنيفة أنه قال: « ان علم الفقه هو معرفة النفس ماله وما عليها »، « وهذا التعريف يتناول الاعتقادات كوجوب الايمان ونحوه، والوجدانيات أى الأخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصوم والصلاة والبيع ونحوها. فمعرفة النفس ماله وما عليها من الاعتقادات هي علم

الكلام، ومعرفة مالها وما عليها من الوجدانيات هي علم الأخلاق والتبصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلاة ونحو ذلك، ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح »

والفارابي يذهب الى رأى قريب من هذا فيقول « ان صناعة الفقه هي التي بها يقتدر الانسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديدده على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرى تصحيح ذلك حسب غرض واضع الشريعة بالعادة التي شرعها في الأمة التي لها شرع وكل ملة ففهي آراء وأفعال، فذلك يكون علم الفقه جزئين : جزء في الآراء وجزء في الأفعال .

أما علم الكلام فيرى الفارابي أنه « صناعة يقتدر بها الانسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقوال » وهذا ينقسم جزأين أيضاً : جزء في الآراء وجزء في الأفعال .

ويفرق الفارابي بين الفقه والكلام فيقول : « ان الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسأمة ويجعلها أصولاً فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها، بينما المتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط عنها أشياء آخر »

و نحن نرى من هذا أن الفارابي جعل الاستنباط فاصراً على الفقه دون الكلام ، فإذا استنبط المتكلم فهو فقيه متكلم .

وقد ظن بعض الكتاب أن الفارابي لم يكن يقصد في كتابه « إحصاء العلوم » أن يكتب في ذلك النوع من البحث المعروف عند مؤلفي العرب بتقسيم العلوم أو تصنيفها ، وعند الأوربيين باسم Classificatoin des Sciences ، وبنوا رأيهم هذا على ما ذكره الفارابي في مقدمة كتابه إذ قال : « قصدنا في هذا الكتاب أن نحصى العلوم المشهورة علماً علماً ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها وأجزاء كل ماله منها أجزاء »

ودهب بعض الكتاب الى وصف كتاب إحصاء العلوم بأنه دائرة معارف . نجد هذا الوصف عند مونك Munk وفارمر Farmer ، ثم نجده عند فريد وجدي وجورجي زيدان وعيسى اسكندر المعوف

أما أن « إحصاء العلوم » من الموسوعات فهذا ما لا نسلم به إلا إذا خرجنا بمدلول هذا اللفظ عن معناه المصطلح

وأما أن الفارابي لم يكن له مذهب في ترتيب العلوم فهذا ما سنعرض لتفنيده .

وانبداً بتفهم مدلول كل كلمة من هذه الكلمات الثلاث : إحصاء وتصنيف

ونتراب .

أما الإحصاء ويقابله بالفرنسية « énumération » فمعناه الحصر وتقصد به
هنا حصر العلوم

والتصنيف أو التقسيم ويقابله بالفرنسية Catégorisation هو جعل العلوم
أصنافاً فأقساماً في مجاميع

أما الترتيب ويقابله بالفرنسية Classification فهو عبارة عن وضع كل
جملة من العلوم في قسم خاص وصنف معين وترتيب هذه العلوم وفقاً لفكرة
فلسفية معينة

فهل كان للفارابي مذهب في ترتيب العلوم ؟ أم كان كتابه مجرد إحصاء
للعلوم المشهورة في عصره ؟

الواقع هو أنه كان للفارابي مذهب في ترتيب العلوم يتميز بالطرافة
والاستقلال عن سلطان المعلم الأول ومن جاء بعده من الشراح
فانا نجد أن أرسطو قد قسم العلوم الى ثلاثة أقسام :

١ — الفلسفة النظرية وتشمل الرياضيات والطبيعيات والإلهيات ، وهذه
غايته المعرفة أو الوقوف على الحقيقة

٢ — الفلسفة العملية وغايتها الخير ، وتشمل الأخلاق وتدير المنزل
وعلم السياسة

٣ — فلسفة الشعر أو علم الجمال ، وتشمل الشعر والخطابة والجدل

ونجد عند شراح أرسطو كأمونيوس وسنبليقوس وفيثيون ثم عند الاسكندر الافروديسي تقسيماً ثنائياً للعلوم يقسمها الى نظرية وعممية وقد أورد شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع في كتابه « سلوك المسالك في تدبير الممالك » الذي ألفه للخليفة المعتصم تقسيماً للعلوم . قسم به علوم الفلسفة الى ثلاثة أقسام :

العلم الأعلى ، وهو علم الإلهيات

والعلم الأوسط وهو علم الرياضيات

والعلم الأسفل وهو علم الطبيعيات .

وقد نسب للكندی كتاب « مائة العلم وأقسامه » وكتب « أقسام العلم الإنسي » .

وإن كان هذان الكتابان قد لعبت بهما أيدي الضياع إلا أن جمال الدين بن نباتة يروى أن الكندی قال : « علوم الفلسفة ثلاثة : فاولها العلم الرياضى فى التعليم وهو أوسطها فى الطبع ، والثانى علم الطبيعيات وهو أسفلها فى الطبع ، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها فى الطبع » .

ونحن لا نعلم المصدر الذى اعتمد عليه ابن نباتة ، على أنه إذا صح ما يرويه عن الكندی فإن الموازنة بين العاربان وبين من تقدموه جميعاً ممن وصلت إلينا آراؤهم فى ترتيب العلوم تشهد له بالطرافة فى هذا الموضوع وترجح

كفته عليهم . فقد خلع عن عاتقه نير التقليد ورسم لترتيبه للعلوم منهجاً أقامه على قاعدتين :

الأولى مبدأ الغائية ، والثانية مبدأ الوضوح .

أما مبدأ الغائية فقد تأثر فيه بأرسطو وشرّاحه ، فلاحظ الغاية من العلم عند التقسيم إذ قسمه إلى علم غايته النظر وآخر مقصوده العلم والعمل .

أما مبدأ الوضوح فهو المبدأ الذي يشهد للفارابي بالطرافة ، وهو يبدو في ترتيبه للعلوم الفلسفية ترتيباً بدأ فيه بما وضع في العقل وهي العلوم المجردة ، ثم انتقل منها إلى ما وضع في الخارج وهي الموجودات الطبيعية ، ثم انتهى إلى الواضح في نفسه وإن كان يخفى علينا لشدة وضوحه وقصور ذهننا عن إدراكه لتعلقنا بالمادة ، وهو الإلهيات .

ويلاحظ الفارابي في هذا الترتيب صلة العقل الإنساني بالمعقولات وطاقته على التحصيل وقدرته على الفهم . فينتقل به في رفق وهوادة من السهل إلى الصعب ومن البسيط إلى المركب .

ومقياس الوضوح عند الفارابي هو التجرد من المادة ، فأكثر الأشياء وضوحاً في الذهن هي الرياضيات ، فالحقيقة الرياضية بسيطة متقنة منظمة حسنة التأليف ، لذلك يجب أن نبدأ بها « لأنها أخرى ألا يقع فيها حيرة واضطراب الذهن » .

ونحن نلاحظ أن هذا الرأي هو الذى هُلك له العالم عندما نادى به
ديكارت ووضع على أساسه منهجه المعروف وأشار باستعمال الخيلة في معرفة
الأمر الصعبة ، فنقدم ما سهل منها ثم نجزئ الصعب إلى مسائل صغيرة نتعرفها
واحدة فواحدة ليسهل علينا الطلب ويستقيم الفهم .

ونحن إذا كنا لا نستطيع أن نقطع بأن ديكارت قد اطلع على الترجمة
اللاتينية لكتاب إحصاء العلوم الذى اشتهر أمره في العصور الوسطى إلا أننا
نستطيع أن نقرر أن الفارابى قد سبق ديكارت في هذا المضمار وقرر من قبله
المبادئ التى نلمس تطورها ونضوجها في منهج ديكارت .

ولعل سائلاً يقول : لم ذهب الفارابى إلى أن الحقيقة الرياضية هى أشد
الحقائق وضوحاً وأقربها إلى فهم الإنسان ؟ يجيبنا الفارابى على هذا فى قوة
ووضوح فيقول : لأنها بسيطة متقنة منظمة تتميز بجودة الترتيب وحسن النظام
وإتقان التأليف .

فالفارابى - إذن - يقدم البسيط فى الطلب والتحصيل كما قدمه من
بعده ديكارت ، وهذا واضح فى تفاصيل مذهبه . ألسنا نلاحظ فى ترتيبه للعلوم
أنه يقدم الأعداد لأنها أبسط من الأعظام والأشكال والأوضاع ؟ ثم ينتقل
إلى الأعظام التى تلحقها الأعداد أى الهندسة لأنها تتركب من عنصرين :
عنصر الأعداد وعنصر الأعظام التى تتصل بالمادة ، ثم يقرر فى ساطة ووضوح

أن هذه الاعظام يحصل لها خاصة التقدير وجودة الترتيب وإيقن التأليف وحسن النظام من جهتين : من جهة ما لها من ذلك لأنها أعظام ، ومن جهة ما لها ولكن من جهة أنها أعداد .

أوليس هذا قوى الدلالة على أنه يشير بطلب الحقيقة الرياضية البسيطة حتى إذا وقفنا عليها سلكنا بعد ذلك الى طلب ما ألف منها لأن فيه جانباً واضحاً هو الرياضة ؟ فيكتسب المركب من هذه الناحية الدقة وجودة التأليف وحسن النظام ؛ ثم ينتقل الى طلب العلوم المركبة من الأعداد ويسلك في هذا من البسيط الى المركب ومن المجرد الى ما شأنه أن يحتاج في تصويره وفهمه الى مادة ما ، حاجة يسيرة جداً ، فيطلب الهندسة لأنها تبحث في الخطوط وفي السطوح والجسمات على الإطلاق ، ثم يضع بعد ذلك علم المناظر لأنه يفحص عما يفحص عنه علم الهندسة من الأشكال والاعظام والترتيب والاوزاع والتساوى والتفاضل وغير ذلك ، لكن على أنها في خطوط وسطوح وجسمات ، فعلم المناظر أكثر تركيباً من الهندسة النظرية وأشد منها تعقلاً بالمادة ولهذا وجب أن ينظر فيه بعدها .

وينتقل الفارابي بعد هذا الى علم النجوم فيخرج منه علم التنجيم ، إذ هو لا يعده ضمن العلوم التعميمية ، ثم يقرر أن علم النجوم التعميمي هو الذي يعده علماً صحيحاً ، وهو « الذي يفحص في الاجسام السموية وفي

الارض عن أشكالها ومقاديرها ونسب بعضها الى بعض، ومقادير أبعاد بعضها الى بعض، وفي حركات الاجسام السماوية ونوعها ومكان كل كوكب من أجزاء البروج وما يلحق هذه الاجسام عن حركاتها كالكسوف والخسوف، ويفحص أيضاً عن المعمور من الارض وغير المعمور وأقاليمها وما ياحقها عن دور العالم المشترك للكل وهو دور اليوم واللييلة وطول الايام وقصرها .

ونحن نلاحظ أن هذا العلم كما حدده الفارابي يشمل علم الفلك وعلم الهيئة وعلم تقويم البلدان ، وقد وضعه الفارابي بعد العلوم التي تقدمته لأن الحاجة في تفهمه وتصوره الى مادة ما أزيد قليلا من العلوم السابقة ولأنه لا غنى له عن العدد والهندسة والمناظر إذ هي بمثابة المقدمات لتحصيله .

وقد ذكر الفارابي علم الموسيقى بعد علم النجوم لانه يعتمد اعتماداً كلياً على الرياضيات ، ويحتاج من ناحية أخرى الى الآلات الطبيعية أو الصناعية لتأليف الالخان والنغم .

ونحن اذا ذهبنا مع الفارابي في بسطه لتفاصيل مذهبه ألقيناه لا ينحرف عنه قيد أنملة ، فيذكر علم الانتقال بعد علم الموسيقى ثم علم الحيل وهو الذي نعرفه اليوم باسم الميكانيكا، وقد جعله آخر العلوم الرياضية لأنه «علم وجه التدبير في مطابقة جميع ما يبرهن وجوده في التعاليم التي ساف ذكرها بالقول والبرهان على الاجسام الطبيعية وإيجادها ووضعها فيها» .

ونحن إذ كنا نتدرج من المجرد الى المادى فقد وجب أن نتقل بعد علوم
التعاليم الى العلم الطبيعى لانه يفحص فى الموجودات التى لا يمكن أن تصير
معقولة الا فى المواد .

ولكن اذا كان الفارابى يسلك فى منهجه من المجرد الى المادى فلم
جعل الإلهيات آخر العلوم التى تطب ؟ ولم لم يجمعها أولى العلوم بالتقديم
وهى أكثرها تجرداً ومفارقة للمادة ؟

الواقع هو أن الفارابى كان حريصاً على أن تكون الإلهيات تاجاً للعلوم
وخاتمة لها ، وذلك لأن عقولنا أضعف من أن تدرك المبدأ الأول « لا خلفاء
فيه أو نقصان إذ هو فى نهاية الوضوح والكمال ، ولكن أضعف عقولنا ونحن
عسر تصورده لنتلبسنا بالمادة التى هى السبب الأول فى أن جعات جواهرنا
جوهرأ يبعد عن الجوهر الأول ، إذ كلما قربت جواهرنا منه كان تصورنا له
أتم وأيقن وأصدق ، وكما كنا أقرب الى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم ،
وإنما نصير أقرب اليه بأن نصير عقلاً بالفعل ، وإذا فارقنا المادة على التمام
يصير المعقول منه فى أذهاننا أكمل ما يكون » .

هذا من « حية . ومن ناحية أخرى فإنه يرى أن الإلهيات التى تعتمد على
البراهين اليقينية ينبغى أن تترك للخاصة من أهل العلم . ومن الجلى أنه

لا يمكن الوصول الى هذه المرتبة الا بعد التفقه في سائر العلوم الجزئية والوقوف على أسرارها .

اعلنا نكون بعد هذا قد وقفنا الى بيان أن الفارابي كانت له نظرية خاصة في ترتيب العلوم وان هذه النظرية تدل على ناحية من نواحي الطرافة في فلسفته

ومن طرائف مذهبه أيضا أنه كان مستقل الرأي في الحكم على قيم بعض العلوم المشهورة

نجد مثلاً أن شهاب الدين بن أبي الربيع قد أورد السكبانة والظلمات وأحكام النجوم والفراسة والعيافة والرقى والسحر والعزائم والقال والزجر على أنها متصلة بالعلم الأعلى

ونحن نعلم أن الكندي كان يستدل على أمور بمواقع الشمس والكواكب ازاء القمر فيوصي باختيار السفر والمقابلات والبيع والشراء والعمارة وغيرها وفي رسالته في ملك العرب ومكيته نجده يستدل من اقترانات الكواكب على الحوادث ، فعنده أن دلالة العراق اقتران السرطان مع المشتري ، ودلالة العرب اقتران العقرب مع الزهرة ، وهكذا لكل برج من البروج دلالة على ناحية من الأرض .

وهو يعمل كل الحوادث التي حصلت منذ السنة الأولى للهجرة باقتانات خاصة ، فيقول مثلاً: « فاما كانت سنة إحدى وثلاثين اجتمعا في السرطان وكان القمر في الجوزاء ولم ينظر المشتري إليهما فأفسدا أمر المهاجرين والأنصار ونقل القمر الملك وكان في الجوزاء فرفعه الى عطارد فجعله في الشام . ثم ينتهي حسابه إلى أن ملك العرب سيزدهر زهاء ثلاث وتسعين وستائة سنة » .

ولكننا نجد الفارابي قد أخرج هذه المسائل جميعاً من عداد العلوم وقرر أنها أمور اتفاقية لا يركن إليها إلا من كان في عقله ضعف ، ثم تعجب كيف يمر القمر فيما بين البصر من الناس بأعيانهم في موضع من المواضع فيستر بحجومه عنهم ضوء الشمس وهو الذي يسمى الكسوف فيموت لذلك ملك من ملوك الأرض . ولو صح هذا الحكم واطرد لوجب أن كل إنسان أو أى جسم كان إذا استتر بسحاب عن ضوء الشمس فإنه يموت لذلك ملك من الملوك أو يحدث في الأرض حادث عظيم ، وذلك ما ينفر عنه طباع الجانين فكيف العقلاء ؟ »

ثم سخر من القائلين بأحكام النجوم لأنهم حكموا على بعض الأجرام العالوية بالنحوسة وبعضها بالسعادة .

على أننا نلاحظ على الفارابي بالرغم من حسن ترتيبه للعلوم وتمييزه بين أصولها وفروعها مما يكشف عن وضوح حدودها في ذهنه وضوحاً تاماً — انه

لم يعن عناية كافية بعلم تديير المنزل ، فلم يفرد له باباً عند كلامه على الفلسفة المدنية وإن كان قد عرض لذكره عند تصنيفه لكتب أرسطو .

ولعل هذا لأن الفارابي عدّه جزءاً من علم السياسة وصرّفه اهتمامه بالكليات وعنايته بها قبل كل شيء عن الكلام في الفروع .

ومهما يكن من شيء فقد كان للفارابي الفضل في تعييد الطريق لمن جاء بعده من الفلاسفة ، حتى أننا لنجد صدى مذهبه في ترتيب ابن سينا للعلوم وإن كان بين الحكيمين فروق تدل على أن ابن سينا حاول الفكاك من أسر الفارابي فازداد تقيداً بمذهب أرسطو .

العلم والوجود

ذكرنا فيما تقدم أن الفلسفة عند الفارابي هي العلم اليقيني القائم على البرهان بحقائق الموجودات .

وقد شجر كثير من الخلاف بين المدارس الفلسفية على إمكان هذا العلم وعلى موضوعه ووسائله ، أى هل العلم بحقائق الكون الثابتة من الأمور الممكنة للإنسان ؟ وهل فى هذا الوجود الذى يحيط بنا حقائق ثابتة ؟ وهل المحسوس الذى نراه ونلمسه يدخل فى حيز هذه الحقائق ، أم هو صورة لها لا غير ؟

ذهبت مدرسة فيثاغورث والإيليون والميجاريون إلى أن العلم اليقيني لا بد وأن يتألف من قضايا صادقة لا يتغير صدقها أبداً ، ولا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا تعلقت بأشياء أبدية ثابتة لا تتبدل ولا تتغير .

ولما كانت المحسوسات خاضعة للكون والفساد فهى محل للتغير المستمر ، وعلى هذا لا يمكن أن تكون موضوعاً للعلم اليقيني .

وكان من نتيجة هذا التصور أن ذهب طائفة من السوفسطائيين إلى إنكار حقائق الأشياء ، وزعموا أنه ليس ههنا ماهيات مختلفة ، وحقائق متميزة فضلاً عن اتصافها بالوجود ، وقالوا إن قصارى ما يدركه الإنسان من الوجود — على فرض وجوده — هو ما يدركه بالحواس ، فأصبحت المعرفة بهذا جزئية كالحس ، متغيرة مثله ، حتى قالوا لا علم في الحقيقة ولا حكمة ، وهذه الطائفة تعرف عند العرب باسم « العنادية » .

وذهب طائفة أخرى مثل بروتاغوراس ومن نحى نحوه إلى القول بأنه ما دام التفكير قائماً على موضوعات الحواس وراجعاً إليها ، وما دامت الحسوسات تبدو للإنسان لا كما هي في ذاتها ، وإنما كما يصورها له الحس . فقد استحال إدراك الحق بوجه ، وإنما مذهب كل قوم بالقياس إليهم . وباطل بالقياس إلى خصومهم ، وقد يكون طرفا النقيض حقاً بالقياس إلى شخصين ، وليس في نفس الأمر شيء بحق . وتعرف هذه الطائفة عند العرب باسم « العندية » .

وقد سلم أفلاطون ببعض مذهب بروتاغوراس وأنكر البعض . قدح مثله في الحسيات ، غير أنه ذهب إلى إمكان العلم ، وقرر أن العقل لا يقنع بالإحساس ، بل يعتبره أدنى مراتب المعرفة ، وهو يطلب الوضوح والدوام . بينما الحسوسات في تغير مستمر .

يقول أفلاطون في الكتب الرابع من الجمهورية : « قد يُسرَّ محب الروايات العادية بالمظهر والألحان والصور الجميلة وما يتألف من ذلك ، ولكنه لا تستطيع قوته المدركة اكتشاف طبيعة الجمال . فإن الذى يظن بعض الأشياء جميلة لا يعلم الجمال نفسه .

« ألا ترى أنه يعيش في حلم ؟ فإنه يحلم من يظن في مثال شيء من الأشياء أنه حقيقة الشيء لا مثاله . أما الذى يفهم طبيعة الجمال الحقيقي ، ويميزها عن متعلقاتها ، ولا يظن أن الجمال هو توابعه ، ولا التوابع هي الجمال ، فهو يعيش يقظان ، ويمكننا أن نسمى قوته العقلية علما بالتدقيق ، حيث أنه يعلم حقا ، ونسمى قوة الآخر ظنا إذ هو يظن فقط ، فإن الذى يمكن أن يُعلم هو الكائن الحق ، أما غيره فلا يمكن أن يعلم البتة » .

ونرى من هذا أن أفلاطون قرر إمكان العلم بشرط أن يكون موضوعه « الكائن الحق » . والكائن الحق عنده لا يمكن أن يكون هذا الشيء الجزئى المحسوس الخاضع للكون والفساد ، والذى هو في تغير مستمر ، بل هو في رأيه الجوهر الكائن أبداً الذى لا يتغير بالكون والفساد ، هذا الجوهر هو المعنى أو المثال ، وهو عنده مبدأ الوجود والمعرفة جميعا ، أما المحسوس فهو في رأيه خيال لا يمكن أن يوصف بالوجود الحق .

وذهب أفلاطون أيضا إلى أن العلم هو اتصال جوهرنا العاقل بما في الوجود

من الجواهر المعقولة . وهو بهذا ينكر إمكان حصول المعاني في العقل بطريق الحواس ، ويقرر أن المعاني تنكشف للبصيرة دون مشاركة الحس ، فإذا تجردت النفس عن العلائق الطبيعية وانحازت إلى جوهرها ، صفا بصرها فأدركت تلك الجواهر .

ويرى أفلاطون أن العلم هو التذكر ، وذلك لأن النفس كانت في العالم لأعلى جوهرًا مجرداً عن المادة ثم هبطت إلى هذا العالم المحسوس ، وأنها كانت قد أدركت المثل في حياتها الأولى ثم نسبتها عندما لا يست هذا البدن الكثيف وسكنت كفه المظلم ، ولما كان بين المحسوس والمثال مشاركة في الصورة ، فإن النفس عندما تصادف المحسوسات تتبر هذه المشاركة ذكر ياتها فتفيق من نسيانها ، وتذكر ما رآته في عالم المثل من قبل . وبهذا تدرك ماهية الشيء المعلوم .

جاء بعد ذلك أرسطو فنازع الذين قدحوا في الحسيات ، وأنكر عليهم رأيهم ، ونقد مذهب المثل في شدة وعنف ، وقال إن غرض الفلسفة إنما هو البحث عن علة كل ما يمكن مشاهدته ، وقد غفلت نظرية المثل عن بيان السبب الذي يصدر عنه مبدأ التغير ، ومع اعتقادنا بأنها تعلل ماهية المحسوسات فإنها لا تفعل أكثر من تخيل جواهر أخرى بجانبها .

ويقرر أرسطو أن معارفنا جميعاً آتية من الحس وحده ، ولذلك فإن

من فقد حسا ما فقد فقد علما ما . والحس والعقل عنده متصلان في الوحدة الإنسانية وتحصل المعاني باشتراكهما . يدرك الحس الجزئيات ويحفظ صورها في الخيال ، وينتزع العقل هذه الصور من الأعراض الشخصية ويتمثل الماهيات ، فمثلا إذا دخل الإنسان حجرة ورأى فيها عدة أفراد ، فإنه يدرك أن هناك أشياء تفرق بينهم ، وأشياء يتفق فيها الجميع ، فإذا نزع ما يختلفون فيه ، وأخذ ما يتفق فيه الجميع ، فهذا هو المعنى الكلى أو ماهية الإنسان . وهذا العمل الذي يعمل به العقل يسمى « التجريد » .

وبهذه النظرية ينكر أرسطو رأى أفلاطون في أن الكليات حواهر قائمة بنفسها ، مفارقة للطبيعة الحسية ، ويقرر أن الكلى لا وجود له في خارج الذهن ، فلا يوجد في الأعيان شيء هو ماهية أو كلى بل يوجد فرس معين أو إنسان معين . قال : « فهما صنفان : الفرس والإنسان ، صنف إذا وصفناهما من غير التفات إلى أن يقارنهما شيء أم لا ، بل من حيث مفهومهما ويسمى هذا الصنف الماهية أو المطلق وليس له إلا وجود عقلى .

والصنف الثانى ما يوجد فى الخارج من الشخصات أى هذا الفرس وهذا الإنسان وهذه الشجرة إلى غيرها من الأفراد فهذه هى الأعيان الموجودة فى عالم الحس لا غير ، ونحن نتنزع من هذا الشخص الجزئى معقوله بواسطة التجريد .

جاء بعد أرسطو طائفة من الفلاسفة كان أبلغها أثراً في فلاسفة الاسلام مدرسة الاسكندرية التي استخلصت مذهبها مما تقدمها .

ومعدة كلامهم أن أفلاطون وأرسطو لم يكن بينهما خلاف إلا في أساليب البحث وفي المباحث الفرعية .

وقد ذهب فلاسفة هذه المدرسة الى القول بإمكان العلم وقرروا أن له طريقين : أحدهما يقوم على البحث والنظر ، والآخر علم ذوق يكون بطريق تصفية النفس بالرياضة ، وهم بتقرير هذين النوعين من العلم إنما يجمعون بين مذهبى أرسطو وأفلاطون .

وقد اصطنعوا مذهب أفلاطون في القول بهبوط النفس من عالمها الأعلى ، وأنها اشتقت إلى معرفة هذا العالم المحسوس فأهبطت إليه لتوسع دائرة معارفها ولكي تمتحن . فإذا اتصلت النفس بالبدن لحقها النسيان ، وتراكم عليها الجهل والظلام ، حتى ترجع إلى ما كانت عليه .

هذه هي مذاهب فلاسفة اليونان ومدرسة الاسكندرية في إمكان العلم وفي موضوعه .

ومدعنى علماء الكلام وفلاسفة الاسلام بالبحث في موضوع العلم عناية كبرى . بدأوا بالكلام في تعريفه فتساءلوا : أيمكن تعريف العلم ، أم هو من البدهة بحيث لا يحتاج إلى تعريف ؟

وانقسموا في هذا إلى مذاهب ثلاثة ، أحدها يقول إنه لا سبيل إلى تعريف العلم ، وذلك لأنه ضروري : أى لا يحتاج إلى فكر لحصوله في النفس ، وما دهم العلم يحصل من غير تفكير فلا يمكن تعريفه ، لأن معنى التعريف هو التفكير الموصل إلى مجهول ، والعلم ليس مجهولاً لأنه حاصل في النفس من غير تفكير .

والمذهب الثانى يرى أن العلم نظرى أى يحصل بتفكير ، لكن تعريفه عسير إلا بطريق القسمة ، فنقول مثلاً : الاعتقاد إما جازم أو غير جازم ، والجازم إما مطابق أو غير مطابق ، والمطابق إما ثابت أو غير ثابت ، فنخرج من هذا بأن العلم اليقينى اعتقاد جازم مطابق ثابت .

وأما طريق المثال فكأن نقول العلم إدراك البعيرة للمشابه لإدراك الباصرة .

أما المذهب الثالث فيقول : ان تصور العلم نظرى أى يحتاج الى فكر . أما تعريفه بحقيقته فيصور ويمكن ، وذكروا عدة تعريفات تجدها مبسوسة في الجزء الأول من كتاب المواقف واسكن المختار منها هو قولهم : « العلم صفة ينكشف بها المطلوب انكشافاً تاماً لا اشتباه فيه »

يريدون بذلك أنه صفة تقوم بالنفس فتدرك المجهول سواء أكان كلياً

أم جزئياً ، موجوداً أم معدوماً ، ممسكناً أم مستحيلاً . ويريدون بقولهم انكشافاً تاماً أى مطابقاً للواقع لا شبهة فيه .

أما الفلاسفة وعلى رأسهم الفارابى فيقولون « ان العلم هو حصول صورة الشيء عند العقل » وهم يريدون بلفظ الشيء ما يمكن أن يعلم سواء أكان جزئياً أم كلياً ، موجوداً أم معدوماً . ويقولون عند العقل يعنى حصول صورة المعلوم فى آلات العقل وهى الحواس وذلك فى الأمور المحسوسة . أما فى الأمور الكليّة المجردة فتحدث صورة المعلوم فى العقل دون توسط الحواس .

وعند ما يريد الفلاسفة إطلاق لفظ العلم بمعنى إدراك الكليات يقولون فى تعريفه « هو تمثيل ماهية المدرك فى النفس » أى حصول صورة ماهية الشيء فى النفس . ويسمى الفلاسفة الصور الذهنية المنقولة بالحواس المعقولات الأولى ، أما الكليات المجردة فيسمونها المعقولات الثانية .

يقول الفارابى « إن أمور العالم وأحواله نوعان : أمور لها أسباب عنها تحدث ، وبها توجد كالحرارة عن النار وعن الشمس . وأمور انفاقية ليست لها أسباب معلومة كموت الإنسان أو حياته عند طلوع الشمس أو غروبها . وكل أمر له سبب معلوم ، فإنه معد لأن يعلم ويضبط ويوقف عليه ، وكل أمر من الأمور الانفاقية فإنه لا سبيل إلى أن يعلم ويضبط ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات »

بهذا يضع الفارابي الأساس للعلم بمعنى العلة أو السبب أو القانون الذي يسترشد به العقل الإنساني في أحكامه الخلقية والسياسية والعقلية .
والعلم عند الفارابي ينقسم الى قسمين : فطرى ، ومكتسب . الأول هو عبة الطبيعة للانسان ، أما الثانى فتشاهد فيه الصناعة .

والعلم الفطرى لا يكفى فى نظره للوصول الى الحق اليقين ، لا بد إذن من العلم المكتسب الذى تحصله النفس بسعيها ، ولا بد من مراعاة قوانين خاصة فى طلب هذا العلم حتى يأمن الانسان الزلل .

هذه القوانين يفصلها ويضبطها علم المنطق والقوانين العامة للعلوم المختلفة ، ويقسم الفارابي العلم أيضاً الى قسمين : تصور مطلق ، أى إدراك صورة الشئ من غير حكم عليه كما تتصور الشمس والقمر والعقل والنفس . وتصور مع تصديق أى مع حكم كالعلم بأن العالم حادث .

والتصور منه ما هو أولى فى النفس لا يحتاج لحصوله فيها إلى تصور آخر يتقدم عليه . ومنه ما هو غير أولى ، ولا بد من أن يسبقه تصور آخر . ولكن لا بد من وقوف العقل عند تصورات أولية كتصور الوجود والوجوب والإمكان فان مثل هذه التصورات شديدة الوضوح فى النفس حتى انه إذا أريد إظهار معانيها بالكلام عليها ، فانما يكون ذلك تنبيه للذهن فقط

ويقسم الفارابي التصديق أيضاً الى أولى وغير أولى : فالتصديقات الأولية

هي البديهيات أو المقدمات الأول مثل: ان طرفي النقيض أبداً يكون أحدهما صدقاً والآخر كذباً

أما خير الأولى فهو الذي لا يمكن إدراكه ما لم تدرك قبله أشياء آخر،
هذ أردنا مثلاً أن نعلم أن العالم محدث وجب أولاً أن يحصل لنا التصديق
بن العالم مؤلف، وأن كل مؤلف محدث ثم نعلم أن العالم محدث

ويقرّر الفارابي أن النفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس، وتدرك
الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة. أما المعاني الكلية فليست توجد
إلا في الذهن فقط.

هذا في يتعلق بالصور المحسوسة، ولكن المجردات كالنفس والروح
وواجب الوجود كيف تعقلها النفس؟

يقول الفارابي ان ما كان بريثاً من المادة لا يحتاج فيه الى التجريد لانتزاع
الصور المعقولة، وذلك لأن العقل يصادف هذه الصور منتزعة فيعقلها.

فالعلم إذن نوعان: حصولي أى يحدث بحصول صورة الشيء عند العقل
مثلاً إذا رأينا شجرة فان صورتها تحدث في البصر فنذكرها بطريق الحس
وعلم حضوري كادراك الإنسان لنفسه أو للمعاني المجردة فانه يحدث من
غير صورة خارجية وبغير توسط للحواس.

وأداة التعقل في الانسان هي النفس وهي في رأيه جوهر مفارق له قوى مختلفة تختص كل واحدة منها بوظيفة معينة ، وبعض هذه القوى تظهر أفعاله بالآلات الجسمية كالغاذية والمريضة والمولدة ، والبعض الآخر لا يحتاج في فعله الى الآلات الجسمية كالعقل العملي والعقل العاسي أو النظري .

أما العقل العملي فهو قوة النفس التي تستبطن ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية .

والعقل العاسي أو النظري هو الذي يتم به جوهر النفس بالمعرفة أو هو القوة التي تتمكن من تصور المعنى بحدّه وحقيقته ولهذا العقل مراتب :

فاذا نظرنا اليه باعتبار النسبة بينه وبين المعقولات وجدناه تارة كالصحيفة البيضاء قابلاً للمعقولات دون أن يعقل بالفعل وهو في هذه الحالة استعداد محض للتعقل ويسميه العقل الهولاني أو العقل بالقوة : فاذا حصلت في هذا العقل المعقولات الأولى أي الصور الذهنية المنقولة من الحواس أصبح عقلاً بالفعل ، وإذا حصلت فيه المعقولات الثانية أي المجردات فقد أصبح عقلاً مستفاداً .

ولكن هل العقل الانساني أداة كافية بنفسها لأن تعقل ما يرد عليها من صور محسوسة أو معقولة ؟

يقول الفارابي ان العقل الانساني مثله مثل القوة الباصرة فيها استعداد

لرؤية الأشياء، ولكن لا بد لها من ضوء الشمس لكي تبصر، وكذلك العقل فإنه لا يستطيع أن يدرك الصور إلا بمساعدة جوهر آخر مفارق هو بالنسبة للعقل الانساني كالضوء بالنسبة للبصر : هذا الجوهر هو عند الفارابي العقل الفعّال، ويسميه أيضاً الروح الأمين أو روح القدس .

بيننا نظرية الفارابي في العلم وفي إمكانه ، وقد ذكرنا من قبل أنه إلى جانب اشتغاله بالفلسفة كانت تغلب عليه أحياناً نزعة التصوف، ولهذا نجده يقول في رسالة القصوص « ان لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن ، فاجهد أن تتجرد فحينئذ تلحق ، فلا تسأل عما تباشره . وإن أملت فويل لك وإن سلمت فطوبى لك . وأنت في بدنك كأنك لست في بدنك ، وكأنك من صقع الملوكوت ، فتري ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . »

وايس من شك في أنه بهذا القول يقرر العلم الذوقي على طريقة الصوفية

لدرجات الازياء : الله اسبق في المرتبة (الدرجة) ثم الله
= الفلسفة = العلم الزليان في العرفان .

بين الفلسفة والدين

نذرين في جمهورية أفلاطون مكانة سامية ، فهو ضرورة من ضرورات المجتمع وركن من أركان الحياة السعيدة ، وعامل من أهم العوامل التي تبعث السكينة في النفوس .

وهو ضروري للفرد كما هو ضروري للجماعة ، ولهذا قسا أفلاطون على الملحد فجعل جزاءه الاعدام في كتاب القوانين .

والإله في نظرية أفلاطون مثال الخير ، وعلة كل ما هو جميل وخير ، وهو مبدأ العلم والحق ، وأشرف موضوع لنظر الفيلسوف .

أما تلميذه أرسطو فالإله عنده عقل محض متفرد بذاته ، لا صلة له بالكون وهو منظّم وحافظه . اسمه الأبدي ، وعمله الخلود ، منزّه عن الخطأ يجب الفضلاء ، ويتقبل القرايين . وهو فوق كل ثناء ، وفوق العلم والإدراك ، لا حاجة به إلى وى أو نصير ، عرشه في السماء ، وهو أصل الحركة ومبدؤها . لا يفعل إلا الخير ، ولا يفعل شيئاً عبثاً . فلا يمكن أن يكون منشئ الفوضى .

عمله الأبدى عنه بذاته ، وهو منزّه عن العلم بالجزئيات ، وإن كان واهب العقل واليد الى الانسان .

ومذهب أرسطو هذا أثار كثيراً من مشكلات إذ قرر أن الله مدبّر للعالم دون أن يتصل به أو يكون له علم بالجزئيات . ثم قال بقدم المادة أيضاً جعل بذلك للعالم أصليين .

وقصور رأى أرسطو في هذا الموضوع جعل تلاميذه متوهمون في هذه المشكلات ، ثم انصرفوا عن الإلهيات بعد أن يشوا من حلها حلاً يتفق مع العقل .

وظن الروافقيون أنهم وجدوا حلاً لها في القول بوحدة الوجود . ووحدة العقل والمادة ، أى أنه ليس هناك إلا عالم واحد وجوهر واحد هو عقل ومادة معاً ، لا يمتاز أحدهما عن الآخر . إذ أن العقل يحل في المادة دائماً .

فما ظهرت مدرسة لاسكندرية استخلعت مذهبها من هؤلاء جميعاً . واتجهت في فهم الفلسفة اتجاهًا جديدًا في نوعه امتدح بالقول بأن الفلسفة والعبادة شيء واحد لا تحدد الغاية فيهما ، وهى الاتصال بالاله . وإنما الفرق بينهما في الأساليب المؤدية الى تلك الغاية .

وقد روى الفارابى رأى أفلاطونية أحدثية وبسط مذهبها في كتاب تحصيل السعادة فقال : « إن القدماء كانوا يذهبون الى أن مئة والفلسفة

تشمّلان على موجودات بأعيانها ، وإن كليهما تعطيان علم المبدأ الأول للموجودات ؛ والغاية القصوى التي لأجلها كون الانسان ، وهى السعادة القصوى ، والغاية القصوى فى كل واحد من الموجودات الأخر .

كان الفارابى فى هذا راوياً ثم لم يلبث أن اصطنع هذا الرأى وجهر به فالفلسفة والدين عنده لهما هدف واحد هو تحقيق السعادة القصوى ، وإن كانا يختلفان فى الوسائل المؤدية الى ذلك .

وكان من نتائج هذا التصور أن تفلسف الفارابى فى الدين وحاول أن يؤوله تأويلاً فلسفياً .

فالأول مرة فى التاريخ نجد فيلسوفاً يضع لبعض المسميات الشرعية مقابلات فى مذهبه الفلسفى : فالروح الأمين أو روح القدس هو العقل الفعّال ، والملائكة هى العقول الثوانى التى تفيض عن واجب الوجود ، والملائ الأعلى أو المنسكوت هى مرتبة العقول الثوانى فى مذهب الصدور ، وصفات الله الأزلية هى المثل التى قال بها أفلاطون .

ويرى الفارابى أن التأويل لفهم الدين ينبغى ألاّ يباح للناس جميعاً ، بل هو فرض على الخاصة من أهل العلم « لأن سبيلهم ألاّ يقتصرُوا فى معلوماتهم على ما يوجبهُ بادى الرأى المشترك ، بل يقصدون ما يقصدون ، ويعلمون ما يعلمون عن مقدّمات تعقبت غاية التعقّب »

أما العامة « فينبغي أن يقتصر بهم في معلوماتهم النظرية على ما يوجبه
بإدراك الرأي المشترك ، وأن يستعمل في تعليمهم الطرق الانعائية والتخييلات »
ويفرق الفارابي بين وسائل الفلسفة والدين فيقول :

« إن طرق البراهين الحقيقية منشأها من عند الفلاسفة وأما
طرق البراهين المتقنة المستقيمة العجيبة النفع فمنشأها من عند أصحاب الشرائع
الذين عوّضوا بالابداع الوحي والإلهامات

والبرهانيات موكولة إلى أصحاب الأذهان الصافية والعقول المستقيمة ،
والسياسيات موكولة إلى ذوي الآراء السديدة ، والشرعيات موكولة إلى ذوي
الإلهامات الروحانية . وأعم هذه كلها الشرعيات ، وألفاظها خارجة على
مقادير عقول الخطابين ، ولذلك لا يؤخذون بمالا يطبقون تصوّره » .

ولكننا نتلقى الدين عن طريق الوحي ، بينما تنهض الفلسفة على النظر
العقلي ، فكيف يمكن أن يلتقي الوحي الإلهي مع عقل الإنسان ؟
لنبدأ أولاً ببيان الوحي في الدين ثم نعرض بعد هذا لرأي الفارابي فيه .
ورد ذكر الوحي في القرآن في أكثر من معنى . وفي أغلب هذه المعاني
كان الوحي تعبيراً عن نوع من الصلة بين الله وأشياء أخرى . هذه الأشياء
قد تكون الأرض أو السماء أو النمل أو صفوة من البشر .

والذي يهمنا هو هذه الصلة التي كانت بين الله وبين طبقة ممن أوحى
إليهم من البشر وهم الأنبياء .

والذى اتفق عليه معظم المفسرين هو أن هذه الصلة تكون إما إلهاماً
وقدفاً فى الروح يقبضة أو مناماً من غير واسطة، أو نكلياً، أو تبليغاً بواسطة
رسول من الملائكة .

والإلهام صلة روحانية لا علاقة لها بالمادة .

أما التكليم فيشعر بأنه إسماع الله أنبياءه ألقاظاً من غير واسطة .

أما الوحي عن طريق الرسول فالروح السائد فى كتب السير ينزع غالباً
الى تصوير الملك بصورة مادية . فأحاديث بدء الوحي تمثل جبريل جسماً حتى
أنه ليهمز الأرض بعقبه فتنبع عين ماء يتوضاً منه جبريل ويتوضاً منه النبي
وتمثله رجلاً فى صورة دحية بن خليفة الكعبى ، أو ذا صوت كصلصلة
الجرس ، أو فى صورته التى خلق عليها له ستمائة جناح ينتشر منها الدواثر
والياقوت .

وقد نزع المتكلمون فى تفسير الوحي هذه النزعة المادية . فملائكة عندهم
أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة .

واختلف المتكلمون فى الوحي الحاصل بسماع كلام الله من غير واسطة
أهو قديم أم حادث . ولكنهم اتفقوا على أنه كلام مؤلف من حروف مسموعة
وأصوات مؤلفة .

ونحن نرى من هذا أن الرأى الدينى فى الوحي يجعله نارة روحانية
المتارة أخرى مادياً .

فهل سلم الفارابي بالوحي؟ وهل ذهب مذهب رجال الدين في فهمه؟

لقد سلم الفارابي بالوحي ولكنه فهمه فهمًا خاصًا ، حول فيه التوفيق بين فكرة الوحي في الدين وبين نظره الفلسفي .

وقد سبق أن بينا أن الفارابي جعل العقل الفعّال - وهو أحد العقول العشرة المتصرفّة في الكون - مصدرًا للعلم الإنساني ، وهذا العقل - في رأيه - جوهر مفارق أي لا يلبس المدّة ، ويسمّيه الروح الأمين وروح القدس ، ويرى أنه نقطة الاتصال بين العبد وربّه . وهو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية .

واتصال الانسان بالعقل الفعّال ، إما أن يكون عن طريق القوة الناطقة وذلك بالتأمل والنظر وعندها يكون المتصل فلسوفًا ، وإما أن يكون عن طريق القوة المتخيّلة فيكون المتصل نبياً .

وهذا الاتصال هبة للأرواح القدسية التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب .

يقول الفارابي :

« الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسّها الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم ، وما فيه : وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس . »

ولكن كيف يحدث الاتصال بين العقل الفعال وبين النفس الإنسانية عن طريق القوة التخيلية ؟

يقول الفارابى : إن للنفس الإنسانية قوى مختلفة ، وهذه القوى يخدم بعضها بعضاً : فالحاسة تخدم التخيلية ، والتخيلية تخدم الناطقة .

أما الحاسة فهى القوة التى نحس بها سائر المحسوسات الموجودة فى العالم الخارجى .

والتخيلية هى القوة التى تحتفظ بصور العالم المحسوس المنقولة إلى الذهن عن طريق الحواس . ولا يقتصر عملها على ادّخار الصور ، بل تستحضرها عند الحاجة . ولها أيضاً قدرة على الخلق والابتكار ، فتارة تخلق صوراً ذهنية تماثل لها ما عرفت من قبيل ، وتارة تؤلف من أجزاء هذه الصور صوراً أخرى جديدة ، أو تحللها إلى أجزائها . وقد تخلق صوراً ذهنية مبتكرة لا تماثل ولا تماثلها الصور الذهنية التى تلقى عنها عن طريق الحواس .

أما القوة الناطقة فهى القوة التى ترسم فيها صور العقولات .

« والتخيلية فى نظرية الفارابى لها دور هام ، فهى متينة الصلة بالميل والعواطف ، وذات دخل فى الأعمال العقلية والحركات الإرادية ؛ تمد القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها إلى هدف معين ، وتغذى الرغبة والشوق بما يدفعهما إلى السير فى الطريق حتى النهاية ؛ هذا إلى أنها تحتفظ بالآثار

الحسية وصور العالم الخارجى المنقولة إلى الذهن عن طريق الحواس .

ومن الصور الجديدة التى تختبرها الحيلة تنتج الأحلام والروى .

والذى يهمنى هنا قبل كل شىء هو أن نبين أثر القوة للتخيلة فى تكوين الأحلام ، فإننا إذا فسرنا ذلك استطعنا أن نفسر النبوة ، لأن الرؤيا الصادقة نوع من النبوة ، والفرق بينهما نسبي لا غير .

عقد الفارابى فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » فصلين متتاليين ؛ أحدهما « فى سبب المنامات » ، والآخر « فى الوحي ورؤية الملك » ؛ وفى هذا ما يبين الصلة بين هذين المبحثين .

بدأ بالكلام عن الأحلام فبين أن الحيلة فى حالة النوم لا تشغلها قوى النفس الأخرى كما تشغلها أثناء اليقظة ، ولهذا تفرغ لبعض الظواهر النفسية فتخلق صوراً جديدة ، أو تجمع صوراً ذهنية قديمة على أشكال مختلفة ، متأثرة فى ذلك ببعض الإحساسات والمشاعر الجسمية ، أو العواطف النفسية والمدركات العقلية . فأحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته ذات أثر واضح فى تخيلته ، وفى تكوين أحلامه . واختلاف الأحلام إنما يرجع لاختلاف العوامل المؤثرة فيها ، فصاحب المزاج الرطب يحلم بما يشابه ذلك كالماء والسباحة فيه . وكثيراً ما مثلت الأحلام تحقيق رغبة مكبوتة أو الفزاز من أمر بغيض ؛ وقد يتحرك الإنسان أو بعض أعضائه أثناء نومه

تلبية لعاطفة خاصة . فالميل الكامنة في النفس ، والإحساسات القديمة وكذلك الإحساسات التي تصاحب الحلم لها أثر عظيم في تكيف الأحلام .
« وهذه الملاحظات على بساطتها تشبه بعض الشبه النتائج العامة التي وصل إليها علماء النفس المحدثون أمثال فرويد وهارفي ومورتي ، وهم ممن اشتغلوا بدراسة الأحلام وتحليلها .

الذات
التي
تستطيع
أن
تتصل
بالعقل
الفعال

« والقوة المتخيلة التي تستطيع أن تحدث كل هذه الصور ، تستطيع أيضاً أن تشكّلها بشكل العالم الروحاني ؛ فيرى النائم السموات ومن فيها ، ويشعر بما فيها من لذة وبهجة . وفوق هذا قد تتصل هذه القوة بالعقل الفعال وتتلقى منه الأحكام المتعلقة بالأعمال الجزئية والحوادث الفردية ، وبذا يكون التنبؤ » .

وقد يحدث هذا الاتصال أثناء اليقظة كما يحدث أثناء النوم .

يقول الفارابي :

« إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية جدا ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاءً يستغرقها بأسرها ، ولا يستخدمها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فصل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصّها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها وقت النوم اتصلت بالعقل

الفعل ، وانعكست عليها منه صور في نهاية الجمال والكمال . وقال الذى يرى ذلك إن لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً .

« ولا يتمتع إذا بلغت قوة الانسان التخيلة نهاية الكمال أن يقبل في يقظته عن العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراه ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية . وهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة التخيلية ، والتى يبلغها الانسان بهذه القوة » .

ونحن نرى من هذا أن نظرية الفارابى فى الوحى تخالف نظرية المتكلمين من ناحيتين :

الأولى — أن الملك عنده جوهر مفارق للمادة ، لا يتلبس بها بأى وجه من الوجوه ، وهو عند المتكلمين جسم لطيف قادر على التشكل بأشكال مختلفة .

هذا إلى أن فكرة التجسيم عند الدينين تجعل للملك جسماً له حقيقة ذاتية فى الوجود الخارجى حتى أتيح للنبي ولغيره من الصحابة أن يروا الملك ، بينما يؤول الفارابى هذا التجسيم بحيث يجعله انفعالا نفسانياً لا غير ، تخلعه

القوة المتخيلة على الانسان فيراه رؤية المحسوسات دون أن يكون محسوساً بالفعل ، وهذا الانفعال من خصائص النبي وحده ، فهو يرى ما لا يراه غيره .
الناحية الثانية — هي أن الفارابي أجاز الاتصال بالوحي أو العقل .
الفعال لغير الأنبياء بطريق كسبي ، فيمكن أن يتصل به طبقات من الناس يتفاوتون في مراتبهم وفي دوام صلتهم به وفي نوع المعلومات التي يتقنونها منه ، بين الرأي الديني في الوحي ينزع إلى أنه لا يكتسب بالرياضات والمجاهدات والتأمل والنظر ، بل يختص لله برحمته من يشاء من عباده .
فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئة الله لا غير .

دولة الفلاسفة

« آراء أهل المدينة الفاضلة » اسم لسكتاب من كتب الفارابي يكاد يشتمل على مذهبه الفلسفي كله ؛ في نصفه الأول آراؤه في الإلهيات التي تجدها مركّرة في كتاب « عيون المسائل » وكذلك آراؤه في النفس الانسانية وما لها من قوى مختلفة . وفي نصفه الثاني موجز لمذهبه في الأخلاق وبسط لنظريته في السياسة .

ويمتاز الفارابي من بين فلاسفة الاسلام جميعاً بأنه عالج البحث في السياسة من الناحية الفلسفية الخالصة . فالتفكير السياسي في نظام الدولة ، وتصوّر المثل الأعلى للحكم ، ووضع الموازين الخلقية والمقاييس السياسية ، وتحديد الغاية من الحاكم والمحكوم ، ونقد المجتمع الذي يؤدي إلى الشرور والمفاسد . كل هذه من المسائل التي انفرد الفارابي بالبحث فيها والتي تدل على قوّة الشخصية واستقلال الرأي .

وقوّة الشخصية شرط أساسي للتفكير السياسي ؛ لأن الفرد إذا شعر

بشخصية له مستقلة عن الدولة ، وضع نفسه في وضع مقابل لها ، فبحث في نظامها وما فيه من خير وشر ، وحكم له أو عليه ، وحاول أن يرسم منهجاً لنظام الحكم على الوجه الذي يرى فيه خير المجتمع .

و « المدينة الفاضلة » اسم أطلقه الفارابي على المثال الأعلى للحكم ، ويريد به المدينة التي تحقق لأعضائها السعادة القصوى في الدارين .

والسعادة في نظر الفارابي هي الخير الأسمى المطوب لذاته ، فليس يفضلها شيء آخر يمكن أن يفاله الإنسان . وهي لا تتحقق إلا بالعلم والعمل . ولا يستطيع الإنسان أن يفهم ما هي السعادة إلا إذا عرف ما هي الفضيلة . والفضيلة في ذاتها لا تفهم إلا بدرس النفس الانسانية وما لها من قوى مختلفة ولهذا يبدأ الفارابي بالكلام على النفس فيبين أن لها قوى هي الغاذية التي تخدم البدن ، والحاسة والمتخيلة وهما تخدمان البدن وتخدمان أيضاً القوة الناطقة .

ثم يقسم الفارابي القوة الناطقة الى عملية ونظرية ، ويقول ان النظرية هي التي يتوصل بها الى السعادة .

وهذه القوى جميعاً تقتزن بالقوة النزوعية ، فان الإحساس والتخيل والروية ليست كافية في أن تفعل دون أن يقتزن بها تشوق الى ما أحسنه الانسان أو تخيله أو روى عقله فيه ، وأنت بما لك من ارادة تنزع الى ما أدركت

وتشاق إليه . ودا عمت بقوّتك النظرية ما هي السعادة ، ونصبته غاية لك
وتشوّقت الوصول إليها ، بالقوّة النزوعية ، واستنبطت ما ينبغي أن عمل
بالقوّة الدّاطمة أو المروبة ، واقبت على ذلك بمعونة القوّة المخيّنة والحواس
ثم فعلت بالآلات القوة النزوعية الأفعال الجميلة ، كانت أفعالك كلها حيرات
أما إذا لم تعلم ما هي السعادة ، أو علمتها ولم تجعها غاية لك ، كنت فعلاك
كلها أفعالا غير جميلة .

والسعادة التي يقصدها الفارابي هنا سعادة عقلية لا تتحقق الا بالفضائل
النظرية أي علوم الحكمة التي غايتها معرفة الموجودات ، وبالفضائل الفكرية
التي تستنبط الأمور الإرادية ، والفضائل الخلقية التي تميز الجميل والقيح من
الأفعال .

والفضيلة الخلقية في نظر الفارابي تكتسب كما تكتسب الرذيلة .
والقانون الخلق من القوانين العامة عند أهل الملة ، وحسبك أن تعرف
نفسك لتدرك أن الفضيلة وسط بين نهايتين : ولشجاعة وسط بين الجبن
والتهور ، والكرم وسط بين الاسراف والبخل ، وانحراف الاسنان الى
إحدى النهايتين مرض نفساني يعالج كما تعالج أمراض البدن بتوجيه النفس
الى النهاية المقابلة لها .

وتحقيق هذه الفضائل جميعاً إنما يحقق جانباً من السعادة ولكن لا
لا تستكمل إلا بالاجتماع . فالإنسان مدني بطبعه نسي بغريزته ، يحتاج إلى
الاجتماع والتعاون . ولا يبلغ الكمال إلا باجتماع جماعات كثيرة يقوم كل
واحد من أفرادها للآخر ببعض ما يحتاج إليه في قوامه .

والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو نقص منها
والمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة
هي المدينة الفاضلة . والأمة التي تتعاون مدنها على ما تنال به السعادة هي
الأمة الفاضلة .

يقول الفارابي :

« إن المدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه على
تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه .

وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد
رئيس هو القلب ، كذلك لمدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات
وفيها إنسان هو الرئيس » .

ويقسم الفارابي للمدينة الفاضلة إلى طبقات أعلاها الرئيس ويتلوه آخرون
ينفذون سياسته ، ودونهم غيرهم إلى أن ينتهي إلى طبقة لا شأن لها في المدينة
إلا الطاعة وتنفيذ ما يراه من هم فوقها في المرتبة .

ويضع الفارابي لرئيس المدينة الفاضلة شروطاً فينبغي أن يكون له استعداد فطري للرياسة ، وأن يكون ممن يتصلون بالعقل الفعّال ويتفقون منه الوحي والإلهام عن طريق القوة الناطقة فيكون حكيماً فيلسوفاً ، أو عن طريق القوة المتخيلة فيكون نبياً منذراً .

ورئيس المدينة خصل : هي أن يكون تام الأعضاء ، جيد الفهم والتصور ، جيد الحفظ والفطنة ، حسن العبارة محباً للعلم ، غير شره في المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً للعب ، مبغضاً لذات ، محباً للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب وأهله ، كبير النفس ، محباً للكرامة ، محباً للعدل ، مبغضاً للجور والظلم وهنهم ، سس القيّد إذا دعى الى العدل ، قوى العزيمة ، جسوراً لا يخاف .

هذه هي خصال الرئيس الأول . وليس من السهل أن تجتمع هذه الخصال كلها لإسان ، فانه لا يوجد « من فطر هذه القطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس » .

هنا يميز الفارابي أن يرأس المدينة من اجتمعت فيه من مولده وصباه ست شرائط هي : أن يكون حكيماً ، حافظاً للشرائع ، وأن يكون له جودة روية ، متحرّياً صلاح المدينة ، وجودة إرشاد بالقول الى شرائع الأولين ، وجودة نبات ببذنه في مباشرة أعمال الحرب .

« فإذا لم يوجد إنسان اجتمعت فيه هذه الشرط ، ولكن وجد اثنان أحدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية » كانا رئيسين يكمل كل منهما الآخر .

ولكن ينبغي أن يكونا متلائمين ، فالالتقاء بين الأفضل شرط من شروط الحكم .

أما إذا اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة ممثلة في الرياسة فإن المدينة تكون عند ذلك بلا ملك صحيح ، ولا يعد من يقوم بالأمر فيها ملكا على الحقيقة .

هذه هي المدينة الفاضلة في نظر الفارابي

وعندك مدن تضاد المدينة الفاضلة ويسمى الفارابي المدن الجاهلية والفاسقة والمتبدلة والضالة .

* والمدينة الجاهلية هي التي لم يعرف أهلها السعادة ، وإنما عرفوا بعض الخيرات ، كسلامة البدن ، واليسار . والتمتع بالذات ، وأنه العيش ، فحسبوا أن هذه هي السعادة الحقّة وهي ليست إلا سعادات ظاهرية . وهذه المدن الجاهلية على أنواع : فمنها المدينة الضرورية وهي التي يقصد أهلها الاقتصار على ضروريات الحياة مما به قوام البدن من مأكل ومشروب وملبوس .

ومدينة التبادل : وهى التى يتبادل أهلها التمتع على الثروة وهى غايتهم فى الحياة .

ومدينة الخسة : وهى التى قصد أهلها التمتع بالذلة من طرق الحس والخيال مؤثرين أهلها الهزل واللعب .

ومدينة التكريم : وهى التى قصد أهلها وضع ظام يحتم أن يكون كل فرد من أفرادها مكرماً بين أفراد هذه المدينة أو المدن الأخرى . ومدينة التغلب : وهى التى قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم ، ومدينة الإباحية وهى التى يريد كل واحد من أهلها أن يكون على هواه .

وهناك مدن أخرى كالمدينة الفاسقة فى تعرف كل ما تعرفه المدينة الفاضلة وتعتقد ما تعتقده ولكن أفعالها تكون على عكس فعل أهل المدينة الفاضلة وهؤلاء شر من أهل المدن الجاهلية .

والمدينة المبدلة وهى التى كانت آراؤها وفعلها هى آراء وأفعال أهل المدينة الفاضلة ولكنها غيرت خططها فتبدلت معرقها .

والمدينة الضالة : هى التى تعتقد بوجود سعادة أخروية ولكنها مع هذا تعتقد فى الوجود الأول وفى العنول الثوانى والعقل الفعال اعتقادات فاسدة غير صحيحة .

بيننا نظرية الفارابي في المدينة الفاضلة وأنت ترى أن الشرائط التي وضعها لرئيسها تجعل الملك للفلاسفة، وهو في هذا يتفق مع رأى أفلاطون الذي فصله في كتاب الجمهورية .

على أن الفارابي يخالف أفلاطون في صفات الرئيس فهو عنده الفيلسوف الكامل والنبي . وهذا أثر من آثار الدين لا نجده عند أفلاطون .

ولقد ذهب الفارابي أيضاً الى جواز الاشتراك في الرياسة ، ولعلّ هذا الرأي صدى لما كان موجوداً في عصره . فان الرازي بالله (٩٣٤ - ٩٤١ م) هو أول خليفة أنشأ رتبة أمير الأمراء فأضعف بهذا سلطته وعرض أمور الخلافة للفتن والدسائس . وكان أول من تقلّد هذا المنصب الى جانبه ابن رائق التركي .

ثبت المراجع

إبراهيم أمين	أسرة الصولى — مخطوط بمكتبة الجامعة
إبراهيم مذكور	النبوة عند الفارابى — مجلة الرسالة سنة ١٩٣٦
ابن أبى أصيبعة	عيون الأنبياء فى طبقات الأطباء ج ١ و ٢
ابن أبى الربيع . شهاب الدين .	سلوك المسالك فى تدبير الممالك . الطبعة الأولى . مصر
ابن الأثير	الكامل فى التاريخ . ج ٧ و ٨ . ليون
ابن الأنبارى	نزهة الألبا فى طبقات الأدبا . مصر
ابن جنى	الخصائص ج ١ . مصر سنة ١٩١٣
ابن حوقل	المسالك والممالك — بريل سنة ١٨٧٢
ابن خرداذبة	المسالك والممالك — بريل سنة ١٨٨٩
ابن خلدون	المقدمة — بيروت سنة ١٩٢٠

- | | |
|---|-------------|
| وفيات الأعيان ج ٢١ | ابن حنك |
| فصل لمقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال | ابن رشد |
| لأتمط الثلاثة الأخيرة من كتب لإشارات — | ابن سند |
| ليدن سنة ١٨٩١ | |
| كتاب الشفاء . مخطوط بدار الكتب رقم ٢٦٦ حكمة | |
| منطق المشركين — طبع المطبعة السلفية | |
| النجاة ج ٢١ — طبع مصر | |
| تسع رسائل في الحكمة والطبيعية — القسطنطينية | |
| سنة ١٢٩٨ | |
| شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدن — مصر | ابن بياتة |
| سنة ١٢٧٨ | |
| الفهرست — مصر سنة ١٣٤٨ | ابن النديم |
| السيرة النبوية — مصر | ابن هشام |
| إشارة التعيين في تراجم النجاة واللغويين — | أبو الحسن |
| مخطوط بدار الكتب رقم ١٦١٢ تاريخ | |
| الرسالة الأولى في الآراء والديانات | إخوان الصفا |

الرسالة السادسة في ماهية الناموس الإلهي وشرائع

النمو — طبع الهند

الأنصارى إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد — بيروت

البغدادى الفرق بين الفرق — القاهرة

البيهقي . ظهير الدين تاريخ حكماء الإسلام

مخطوط بدار الكتب رقم ٣٧٤١ تاريخ

التهانوى كشف اصطلاحات الفنون ج ١ و ٢ — طبع الهند

الجانثليق . أبو الفرج تفسير القاطيغورياس — مخطوط بدار الكتب

رقم ٢٤٨ حكمة

جورجى زيدان تاريخ أدب اللغة العربية ج ٢ — مصر

تاريخ التمدن الإسلامى — مصر

حاج خليفة كشف الظنون

حمد الله المستوفى نزهة القلوب

الرازى محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء

والحكماء والمتكلمين — الطبعة الأولى

سانتيلانا تاريخ المذاهب الفاسفية — مصور بمكتبة الجامعة

الشهرزورى
نزهة الأرواح وروضة الأفراح — مصور بمكتبة
الجامعة

صاعد
التعريف بطبقات الأمم — بيروت سنة ١٩١١

طاشكبرى زادة
مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج ١ و ٢

الفارابى
مؤلفات الفارابى

التفطى
إخبار العلماء بأخبار الحكماء — ليبسيك

القنوجى
إنباء الرواة بأنباء النحاة — مخطوط بدار الكتب
أبجد العلوم ج ٢ — الهند

محمد فريد وجدى
دائرة معارف القرن العشرين ج ٧

محمد متولى
يعقوب الكندى فيلسوف العرب ، مخطوط بمكتبة
الجامعة

المسعودى
التنبيه والإشراف — ليدن ١٨٩٣

مصطفى عبدالرازق باشا
الحكيم أبو نصر الفارابى (مجلة الجمع العلمى
العربى) مجلد ١٢

— الوحي فى الاسلام مخطوط

المقدسى	أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم — بريل ١٨٨٩
نلاينو	علم الفلك . تاريخه عند العرب في القرون الوسطى — روما ١٩١١
ياقوت	— معجم البلدان — أوروبا
	— معجم الأدباء — أوروبا
يوسف كرم	— المعرفة عند أفلاطون — مخطوط

المصادر الأوروبية

- | | |
|-------------------|--|
| Aristote | Oeuvres Complets — trad. St. Hilaire. |
| Barker | Greek Political Theory, 1925. |
| Brokelmann | Geschichte der Arabischen Litteratur. |
| Carra d Vaux | Avicenne.
Les Penseurs de l'Islam. |
| Casiri | Bibliotheca Aarbiea — Hispana Escurialeusis |
| De Boer | History of Philosophy in Islam. |
| De Sassy, O'leary | Arabic Thought and its place in history. |
| Farmer, G. , | The influence of Al Farabi's Book "Ihsa"
al 'auloum" on the writers on ,
Music, Jour. Roy. As. So., July 1931. |
| Gilson | Les Sources Gréco Arabe de l'Augustinisme -
Avicennisant, Arch. d'hist. doct. du Moyen
Age, T. 4. |

Horten	Das Buch der Ringstein Farabis
Land	Recherche sur l'histoire de la Gamme Arabe.
Macdonal	Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, 1926
Maimonide	Guide des Egarés, 1856 — 66.
Massignion	de Intellectu d'Al Farabi, Arch. d Hist. doct. T. 4.
Munk	Mélanges de la Philosophie Juive et Arabe, 1859.
Plato	The Replib. The Laws
Steinschneider	Al Farabi, die Arabischen Philosophen Leben und Schriften, 1869.

اعلام الاسلام

- ١ — عمرو بن العاص لمؤستاذ عباس محمود العقاد صدر في مارس سنة ١٩٤٤
- ٢ — منصور الأندلس « على أدهم » « أبريل »
- ٣ — بشر بن برد « ابراهيم عبد القادر المازني » « مايو »
- ٤ — المعر لدين الله « ابراهيم مهدي بك » « يونيو »
- ٥ — محمد عسده للكتور عثمان أمين « يوليو »
- ٦ — أبو نواس لمؤستاذ عبد الرحمن صدقي « أغسطس »
- ٧ — مهدي الله « توفيق احمد البكري » « سبتمبر »
- ٨ — محمد علي الكبير « شفيق غريال بك » « اكتوبر »
- ٩ — الفارابي لمؤستاذ عباس محمود « نوفمبر »

الكتاب العاشر

قاسم أمين : لمؤستاذ أحمد خاكي

يصدر في ديسمبر سنة ١٩٤٤

دائرة المعارف الإسلامية

أوفى مرجع عن الحضارة الإسلامية

تصدرها

لجنة ترصمها دائرة المعارف الإسلامية

أحمد الشفناوى . عبد الحميد بونس

أبراهيم زكى فورشير . حافظ جلال

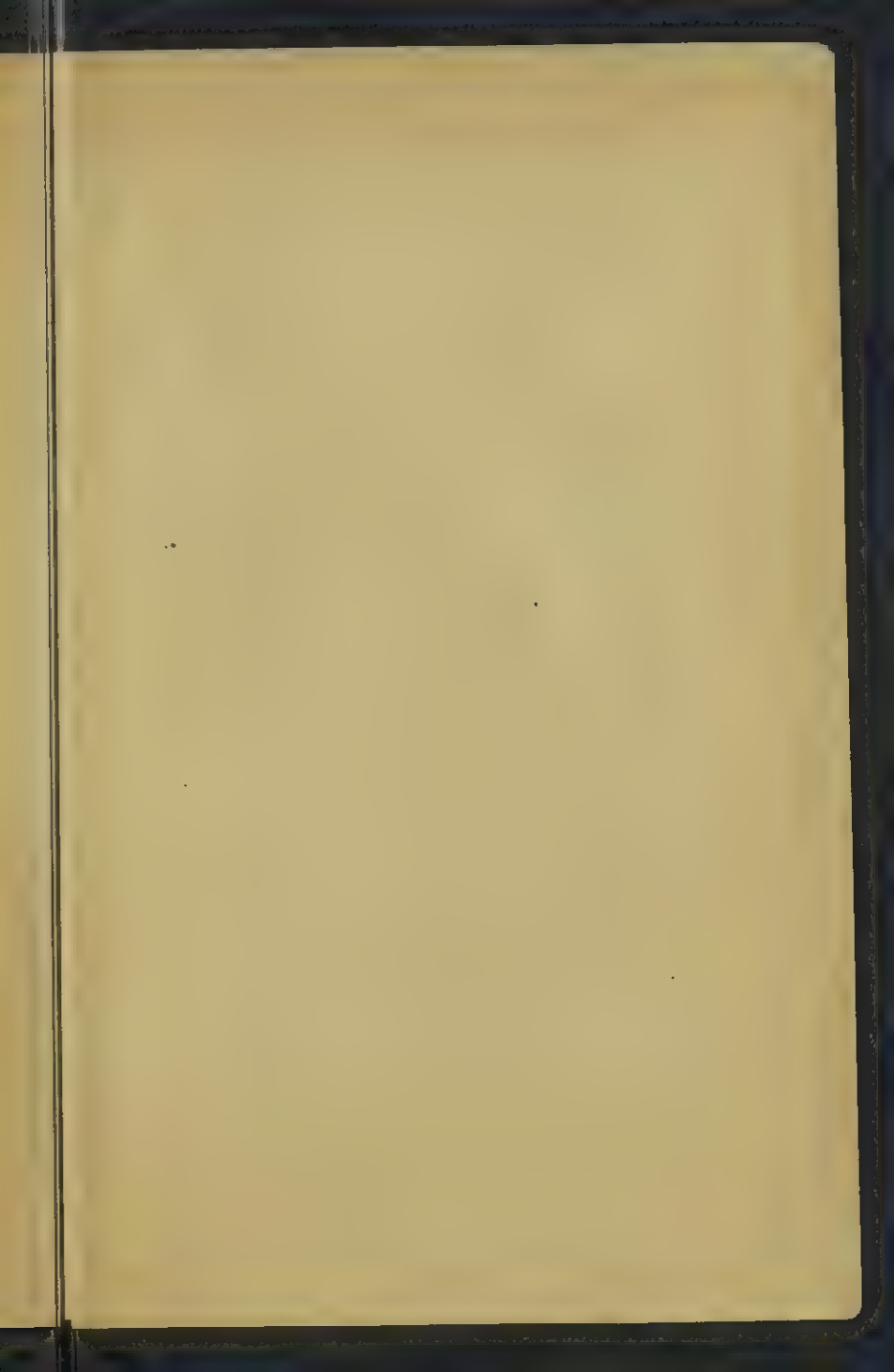
تم إصدار المجلدات الخمسة الأولى

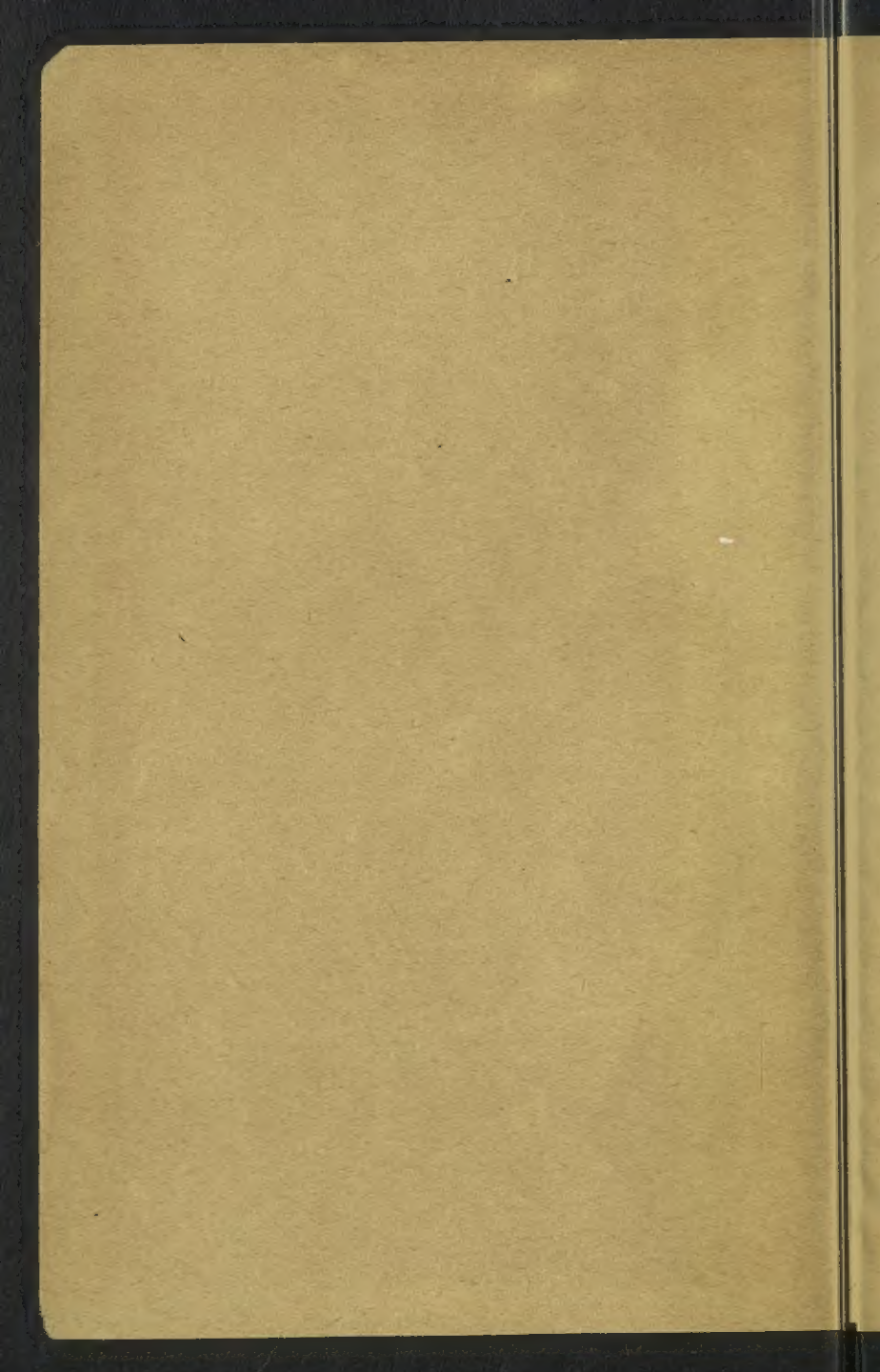
وصدر العدد السادس من المجلد السادس

الاشتراك السنوى عن ستة أعداد خمسون قرشاً


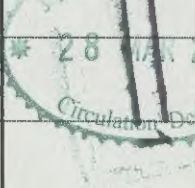
إدارة اللجنة

١٤ شارع حسن الأكبر مصر . ت ٤١٣٧٥





DATE DUE

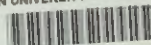
		
		

189.3:F219YmA:c.1

محمود، عباس

الفارابي

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01007224

American University of Beirut



~~B~~
~~E211A~~

General Library

189.3
F219YmA
c.1